هشام بن الحكم

الشيخ عبد الله نعمة

الكتاب: هشام بن الحكم
المؤلف: الشيخ عبد الله نعمة
الجزء:
الوفاة: معاصر
المجموعة: من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية
تحقيق:
الطبعة: الثانية
سنة الطبع: ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م
المطبعة:
الناشر: دار الفكر اللبناني - بيروت - لبنان
ردمك:
المصدر: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث شبكة رافد للتنمية الثقافية rafed.net مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث. بيروت al-albayt.com
ملاحظات:

الفهرست

الطبعة الثانية
١٤٠٥ ه‍ - ١٩٨٥ م

هشام بن الحكم
رائد الحركة الكلامية في الإسلام
وأستاذ القرن الثاني في الكلام والمناظرة
تأليف
الشيخ عبد الله نعمة
رئيس المحكمة الشرعية الجعفرية العليا
دار الفكر اللبناني
هاتف: ٢٣٧٠٩٥ - ٢٥٥٥٤٩ - ٢٥٦٤١٨
تلكس، دافكلب - ٢٣٦٤٨

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلوات
الله وسلامه على رسوله العربي
محمد وآله الأطهار و صحبه الأخيار.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

لم أكن أتوقع حين أصدرت هذا الكتاب (هشام بن الحكم) أن يحظى برضا كثير من العلماء والمفكرين، وبتقديرهم.

ذلك، لأن وجهتي حين عكفت على دراسته كانت موضوعية علمية، لا تلوي على شئ سواها، وبدافع الرغبة في إزاحة ذلك الردم المتراكم حول شخصية هشام، وحول حقيقته وآرائه ونزعاته، الذي غمطه المؤلفون المؤرخون حقه فيما مضى، وبنوا من حوله جدارا سميكا من التقيم والاتهامات الكثيرة. الأمر الذي حجب رؤيته عن الباحث المجرد حول حياته ونزعاته وأفكاره، وحال دون وصوله إلى حقيقته إلا بعد جهد جهيد.

وأكثر المؤلفين الذين عرضوا له، قد تشابهت أقوالهم حوله، من التحامل عليه، واتهامه بسيل جارف من الاتهامات الظالمة، من الحاد، وزندقة، وكفر، وخروج عن الإسلام، وإن اختلفوا في الصياغة والإخراج، مما أثار ضبابا ضاغطا على تفكير القارئ والباحث على سواء، وضاعت حقيقته في متاهات هذا التعتيم وهذه الاتهامات.

وكان من أبرز المتحاملين عليه، المعتزلة، فقد اشتدوا عليه وقرفوه بكل ما نضح به تعصبهم وتحاملهم. وكان من أشدهم تحاملا عليه القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني المعتزلي في كتابه: (تثبيت دلائل النبوة، الذي أطلعت على الجزء الثاني منه أخيرا. فهو لم يدع مناسبة إلا ويشتد عليه، ويرميه بكل كبيرة وصغيرة.

ولكن حقيقة هشام الماردة كانت أقوى من كل ما بني حوله من سدود وحواجز.

وأظن أنني قد وفقت إلى إبراز كثير من جوانبه الفكرية، والتعريف بآرائه ونزعاته.

وكان من حق هذا الكتاب أن يعاد طبعه ثانية منذ زمن، بعد أن مضى على طبعته الأولى قرابة أربع وعشرين سنة، ونفذت نسخه في العام الذي صدرت فيه، وبعد أن توالى الطلب - بإلحاح - لإعادة طبعه من الأصدقاء والقراء، ممن يعنى بأمثال هذه الأبحاث. وأعيد طبعه استجابة لهذا الطلب، وتلبية لتلك الرغبة. والأمور - كما في المأثور - مرهونة بأوقاتها، بعد أن أعدت النظر فيه، وأضفت إليه بعض الفصول، تتمة للفائدة. وإني أسأله سبحانه أن يجعل عملي هذا خالصا لوجهه الكريم إنه سميع مجيب.

المؤلف

عبد الله نعمة

في ٢٠ ذي القعدة ١٤٠٤ ه‍.

١٨ آب ١٩٨٤

تقديم

- ١ -

لقد دأب مؤرخونا الأقدمون على تكريم الظالمين، وكالوا لهم الثناء بغير حساب، وسخروا تفكيرهم وجهودهم لإطراء سرفهم وترفهم وأعمالهم التعسفية، وحفلوا فيما كتبوه من تاريخ بحياة المشعوذين والمضحكين، وحياة كلاب الملوك وقردتهم أيضا.

وكتبوا التاريخ في ظروف خاصة، كانوا ينظرون فيها من زاوية النفعية إرضاء لطائفة معينة من الحاكمين أو المحكومين، أو انسياقا بروح المجتمع الذي عاشوا فيه، أو بروح الطائفية التي استهلكت الشئ الكثير من تفكير الأمة، في الحقبة التي عاشوها.

كتبوا كل ذلك ولم يحفلوا بأولئك الموهوبين المظلومين من رجالات الفكر والعلم، الذين قادوا الحركة الفكرية الإسلامية، وتجاوب دويهم في المجتمع الذي عاشوا فيه تجاوبا كريما بالغ الأثر في تطوير الذهنية، وفي تنظيم نواح كثيرة من

العقيدة الإسلامية بما أعطوا من مدد فكري وعلمي قويم
ولم يعن مؤرخونا كثيرا بما كان لهم من مكانة اجتماعية
وفكرية، وبما كانوا يحملون في تفكيرهم من روح الثورة على
تقاليد المجتمع وتفكيره وعاداته.
وإذا عرضوا لهم فإنما يعرضون في كثير من الأحيان للتنديد
بمساوئهم والنيل منهم بالقدح والذم
وما أكثر هؤلاء الموهوبين في تاريخنا العربي الاسلامي. إنهم
عاشوا محرومين من الحياة والحرية، وحتى من النور والهواء،
احتضنتهم غياهب الزوايا والطوامير، يطاردهم الرعب في كل
شبر من هذا الأرض.
خافوا أن يمسهم شواط نقمة الطبقة الحاكمة، ففروا
بأنفسهم هاربين، لم تتسع لهم الدنيا بطولها وعرضها لينجو
بأنفسهم من عسف الطغاة، وأوصدت في وجوههم جميع سبل
الحياة، وضاقت عليهم الأرض برحبها، فلم يجدوا فيها شبرا
واحدا يستطيعون أن يعيشوا فيه مطمئنين.
ولكنهم بالرغم من كل ذلك فتحوا أبواب التاريخ على
مصاريعها، ودخلوا من بابه الكبير الواسع عمالقة خالدين.
اتسع لهم التاريخ فكانوا فيه شخوصا تاريخية كريمة تنحني لها
الأجيال بإكبار.
اتسع لهم التاريخ بعد موتهم ولم تتسع لهم الأرض حين كانوا يعيشون على ظهرها

وللتاريخ أثر من نافذة يطل منها هؤلاء، ويخاطبوننا وجها لوجه، ويظهرون بشخصيتهم ومكانتهم، وإن أسدلت من دونهم الحجب والأستار وضرب من حولهم الحصار.

إنهم يطلون من كوى التاريخ على حقيقتهم كالشهب المشعة في ديجور الظلام، يفاجئون الباحثين كالبرق الخاطف، ثم يختفون وراء سدفة حالكة من التاريخ في صمت وخفوت طويلين.

ومن هذه الكوى الكثيرة نقرأهم ونلمح تاريخهم العام، وعلى ضوء هذه الإطلالات الخاطفة ندرس جوانب حياتهم وظروفهم.

وربما كان من أبرز هؤلاء هشام بن الحكم الكندي، الذي حرمه المؤرخون حتى من الترجمة التقليدية، والذي يقتحم على التاريخ نافذته الموصدة عملاقا فكريا وماردا علميا، تتساقط أمامه الأقفال، وتنحسر عنده الأستار في حقيقته المشرفة السافرة.

- ٢ -

وحديثنا عن هشام يتصل مباشرة بالحديث عن الحركة الكلامية الفلسفية في الإسلام في عهودها الأولى، يوم كان التفكير الاسلامي محتفظا بشخصيته المستقلة، لم تطغ عليها بعد موجات الفكر الأجنبي من اليونان والفرس والسمنية الهنود وسواهم، وحين كان المتكلمون يغلب على تفكيرهم العنصر الاسلامي على ما سواه من عناصر محتفظين باستقلال شخصية تفكيرهم أكثر ممن جاء بعدهم من الفلاسفة والمتكلمين.

إنه حديث عن جانب ضخم من تراث الإسلام، يتناول الحركة الفكرية عند المسلمين وهي في أعنف انتفاضاتها ونشاطها وتتمثل هذه الحركة في أشخاص الكلام الاسلامي، الذين لا يزالون بحاجة كبيرة إلى جهود متواصلة لدراسة مذاهبهم ونزعاتهم، كحاجة علم الكلام نفسه إلى ذلك، لبيان الآراء الخاصة بكل فرقة فرقة، باعتبارهم جميعا يمثلون التفكير الاسلامي وهو في قممه الرفيعة تمثيلا صريحا واضحا، كم يمثله فلاسفة الإسلام الذين جاءوا من بعدهم.

وهم من جهة ثانية يمثلون فلسفة ذات آراء، لها خصائصها وقيمتها الفكرية، تساير الدين الاسلامي وتنهل من ينابيعه، كان لها حظ وفير في المساهمة الفاعلة في تطوير العقيدة الإسلامية وتركيزها تركيزا علميا.

- ٣ -

والحديث عن هشام بن الحكم أحد أولئك الرجالات الكلامية المسلمة ربما كان أولى المحاولات فيما أعلم لعرض آرائه وتفكيره الكلامي والفلسفي، بقدر ما وصلت إليه من آثاره ومذاهبه.

مع اعترافي بأن ذلك محاولة نموذجية، قد لا تبلغ من العمق والشمول ما يطلبه حديث رجل كهشام، ولا يتسع كثيرا للإيضاح. ذلك لأنه لم يحظ بعناية المترجمين كما حظي سواه من المفكرين في الإسلام.

وقد أبى مؤرخونا القدامى أن يعطونا هشاما - كما هو - في ترجمته الكاملة، وآرائه الكثيرة، ومذاهبه المتشعبة، وحياته التي

كانت حركة فكرية دائمة، ونضالا في سبيل الإسلام ضد الملاحدة والزنادقة والفلاسفة وسواهم.

إنهم لم يجودوا إلا بنتف يسيرة قصيرة، من مجموع آرائه وتفكيره وحياته، متقطعة الأوصال لا لحمة فيها ولا سدى، يلتقي فيها الباحث في مجموعة ضخمة من كتب التاريخ والفرق والكلام والرجال، بعد جهد كثير وعناء شديد.

وبعد ذلك كله لا يجد الباحث بدا من الاتكاء على منطق المعارضة والمقارنة بينها، وعلى منطق الاستنباط في دراسة آرائه وبيان أصولها، وعلى ربط الكثير منها بخيوطها الأولى الإسلامية، مراعيا في ذلك التطور الطبيعي في تاريخ الفكر الاسلامي، وما نشأ من مشاكل دينية، قد تتسع أحيانا لأكثر من مشكلة سياسية.

وهذا - كما ترى - جهد شاق، لا سيما أن أكثر المؤلفات في الفرق والمذاهب لم تحفل بهشام كمفكر عبقري موهوب، أفاد المجتمع والعصر الذي عاش فيه، ولم تعن به العناية الكافية، ولم تتناوله إلا بصورة عابرة لا تغني كثيرا في دراسته. ولو توافرت مصادر أكثر، لحول وجه هذه الدراسة إلى طور آخر أبعد مدى وأكثر وضوحا.

ولكن ذلك كله لا يعفي الباحثين من الدراسة، والله سبحانه ولي السداد والتوفيق.

طبيعة عصره الثقافي
- ١ - جاء الإسلام موجة فكرية، تمتد وتفيض على الشعوب العربية بقوة وسلطان، حتى امتلكت عليهم تفكيرهم واتجاههم.
واندفعت هذه الموجة المحمومة في أرجاء الجزيرة العربية، تطارد الخرافات والعادات وتصارع التقاليد، وتبعث الروح العربية إلى أفق أفسح ومجتمع أفضل، عماده الحقائق والمبادئ المثلى، الرامية إلى خير الإنسان في جميع نواحيه، وتقيم له حضارة جديدة، تشيع فيها حيوية الروح والتفكير، وحيوية العمل والتوجيه، في طاقة خصبة شاملة لجميع جوانب الروح والتفكير، ووهاجة بالنور الإلهي الذي أشرق على الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي.
وانفجر بالاسلام صبح حياة جديد، هيمن على القلوب والعقول، وجذبها إليه مظلمة فأنارها، وظمئانة فأرواها، ومجدبة فأعشبها. وأقبلت عليه تستلهمه أخصب دروسها بالخير

وأعشبها بالحياة، وأقبلت عليه مدهوشة تبصر الدنيا على هداه، وتمسح عن عيونها أشباح الماضي المظلم، وركام التقاليد والعادات العمياء، التي حبست عليها سبل الحياة، وأوصدت في وجهها طريق الخير. عطرة الأنفاس طيبة الريح، عبقت بها جوانب الدنيا، وتغلبت على ما فيها من أنفاس.

ورأت فيه دعوة صريحة ومناداة حثيثة لتحرير الفكر الإنساني من عبودية الأوهام ورواسب العادات، ودعوة كريمة لتحرير الإنسان من أسار وأغلال فرضها المجتمع الماضي، دعوة كريمة لم ير مثلها في كل الديانات السالفة.

وافتتن العرب بأضواء هذا الفجر الجديد، وصعقوا أمام هذه الموجة الروحية والفكرية مدهوشين، وشغفوا بجمالها وألوانها. فهبوا يحملون رايتها إلى الشعوب الأخرى يبشرون بها ويرشدون إليها. ثم امتد هذا الفجر إلى جوانب الدنيا يمينا وشمالا، وأظل آفاق العالم بشعاعه الموار، فأخذت تتهافت عليه أمم وشعوب أخرى، عريقة بالتمدين، ذات ماض زاخر بالحضارة والعمران، وذات تراث سخي بالفن والفكر والمعرفة، تتهافت عليه هذه الشعوب الأجنبية لتقتبس النور وتهتدي على سناه.

وأحدث انضوائها إلى الإسلام انقلابا كبيرا في التفكير والاتجاه والحياة، وبدأت تلوح على المجتمع الاسلامي أطوار من التفاعلات الفكرية والروحية، كانت نتيجة اجتماع عناصر كثيرة، تتلاقح وتتفاعل باطراد مستمر. وتتقوم تلك العناصر من طبيعة المد الإلهي الإسلامي، ومن خصائص الطبيعة

العربية، ون وراثات الأمم الأجنبية. ونضجت في نهاية العهد الأموي العقلية، وتبلورت فيه الحياة العامة تبلورا بينا، وبدت في الأفق الاسلامي تتكون ألوان جديدة من التفكير والحضارة.

- ٢ -

وجاء الدور العباسي وانطلقت قافلة ذلك المجتمع بقوة واندفاع لا نظير له في حقب التاريخ. وأحدث هذا الاندفاع انقلابا عاما كاملا، وامتزاجا عجيبا. فكان المجتمع العباسي جديد الوجه والروح كما كان جديد الحضارة والتفكير، وكما كان عربي اللسان مسلم العقيدة، كان من جهة ثانية فارسي اللون والطابع عالمي التفكير والثقافة.

وينحسر ذلك الانقلاب عن مزاج عجيب من عناصر شتى مختلفة، التقت في العقيدة الواحدة، واقترنت بألوان عديدة من التفكير والتاريخ، وألوان كثيرة من الحضارات والوراثات. وقد انحشرت في هذا المجتمع الشعوب العربية، ودخلت فيه العناصر الآرية والسامية الأخرى، وكان لكل منها لون خاص من التفكير والحضارة والتاريخ.

ولا بدع بعد هذا أن يتفجر في هذا المجتمع أعجب مزاج فكري في تاريخ الفكر والانسان، وأن يكون المجتمع العباسي هو الشاطئ الفريد من بين المجتمعات التاريخية، انتهت إليه هذه الموجة الضخمة الثقافية والفكرية، وتلاطمت على ضفافه في عتو وطغيان.

وقد اندلعت منها ثورة عقلية محمومة بالنزعات المختلفة والآراء المتباينة، لا سيما بعد أن مهدت الطريق لهذه الثورة

بنقل ثقافات الأمم الأعجمية وفلسفتهم من الفرس والإغريق والهنود وسواهم.
وقد حفل المجتمع الاسلامي آنذاك بهذه الثقافة وأكبرها، و عكف عليه وتفهمها إلى حد بعيد.
وبرز أثر ذلك على أكثر جوانب الحياة الإسلامية، فظهر على الأدب العربي الاسلامي، وألقى عليه ظلالا كثيرة، تتجلى في لون التعبير والأسلوب والتفكير وفي المادة التي يعتمدها يعرفها المتتبع. كما برزت على أصول التشريع والفقه الاسلامي، وتأثر به رجال الكلام والعقائد، واعتمدوا عليه في أدلتهم وآرائهم، كما طغى على تفكير الفلاسفة المسلمين طغيانا جارفا.
وبرزت في هذا المحيط ضروب عديدة من النزعات والاتجاهات والمذاهب، تتصارع في حركة فكرية دائمة لا تعرف الهدوء والاستقرار، فنشأت هناك نزعات الالحاد والزندقة والمادية، كما نشأت معها نزعات الشعوبية والعنصرية من تلك الأمم الأعجمية التي جذبها الإسلام.
ونشأت على نقيضها نزعات معاكسة كنزعات الصوفية، والقومية العربية، وكان بضرورة الوضع أن تنشأ مذاهب وطرائق شتى في العقائد والآراء.
وغصت هذه الحقبة بالمذاهب العقلية والنحل الدينية والآراء الكلامية، وتحولت بطبيعة أمواج هذه النزعات والمذاهب إلى ساحة ثورة عنيفة، انطلقت في أكثر العصور التي بعدها
- ٣ -
وكان المتكلمون (أو فلاسفة الدين) من أبرز المتصارعين في

هذه الساحة، وأبعدهم أثرا في الحركة الكلامية في الإسلام، وأقربهم صلة مباشرة بما يمس الدين أو مشاكل العقائد الإسلامية، وكانوا يمثلون روح الإسلام وتفكيره تمثيلا واضحا. وقد تناولوا أهم مشاكل الدين، من إثبات الخالق وحدوث العالم، والروح والادراك، وصفات الخالق الثبوتية والسلبية، ومسألة خلق القرآن، وأفعال العباد، والقضاء والقدر، والإمامة، والعصمة، وحكم مرتكب الكبيرة، والاستطاعة، وبقاء الجنة والنار وسوى ذلك من المشاكل الدينية.

وعالجوا إلى جانب هذه مواضيع فلسفية لا صلة لها بالدين، أو أن علاقتها به ليست بذات بال. كموضوع الكمون والظهور والحركة والسكون والأجسام والأعراض وما يتبعها من التداخل والطفرة وحقيقة الإنسان، وما إلى ذلك من مواضيع فلسفية كثيرة.

وتعد تلك الحقبة من أغزر حقب التاريخ بالفرق والمذاهب، فقد قامت فيها المعارك الدينية والنظرية في جدال وحجاج لا ينتهيان، وبرزت فيها الفرق الكثيرة التي تفرعت من الشيعة والمعتزلة والصفاتية والخوارج، وظهرت من جراء ذلك، المؤلفات الكلامية الكثيرة تقريرا أو حجاجا أو دفاعا، التي تكاد تملأ الطوامير.

وكانت هذه المذاهب المذكورة هي النواة الأولى التي انفلقت عنها الفرق الكثيرة في الإسلام في تسلسل مطرد إلى يومنا هذا. وكان بين كل منها اختلاف غير يسير في أشياء كثيرة من

موضوعات الدين، يجدها الباحث مشروحة في كتب العقائد ومؤلفات الفرق الإسلامية.

وقد انتشرت هذه الفرق في عصر المهدي العباسي كثيرا، وقد حدث هشام بن الحكم:

" إنه لما كان أيام المهدي (أي في سنة ١٥٨ - ١٦٩ ه) شدد على أصحاب الأهواء، وكتب له ابن الفضل صنوف الفرق صنفا صنفا، ثم قرئ الكتاب على الناس على باب الذهب بمدينة بغداد، ومرة أخرى على باب وضاح " (محلة في بغداد (١).

ويظهر من ذلك أن المهدي إنما شدد بذلك تحذيرا للناس من اتباعها وتوعد عليها بالعقاب، كما يفهم من حديث هشام ليونس (أحد رجالات الشيعة).

" إن أبا الحسن (الإمام الكاظم) (٢) بعث إليه، فقال له: كف هذه الأيام عن الكلام. فإن الأمر شديد، قال هشام: فكففت عن الكلام حتى مات المهدي، وسكن الأمر الذي من أجله ينهاني (٣).

- ٤ -

وكان بين تلك الفرق تجاوب فكري وثقافي، ظهر على آراء كل منها، ويغل على ذلك وجود الشبه بينها في كثير من الآراء،

---

(١) رجال الكشي ص ١٧٢ طبعة بمبئ الهند.

(٢) هو الإمام موسى بن جعفر الملقب بالكاظم أحد أئمة الشيعة ولد سنة ١٢٨ ه وتوفي ١٨٣ ه فرق الشيعة ص ٨٤ - ٨٥.

(٣) رجال الكشي ص ١٧٢.

لا سيما بين المعتزلة والشيعة، فإن تأثير كل منهما في الآخر يبدو جليا، كما نلحظ هذا التشابه بينهما في هذه المسائل.

نفي رؤية الخالق بالأبصار. حدوث القرآن. نفي الجبر عن أفعال العباد. قاعدة اللطف. قاعدة الأصلح. نفي قدم الصفات وأنها عين الذات. مسألة الحسن والقبح العقليين. العدل. وسوى ذلك.

ومن الطبيعي أن يحدث ذلك التجاوب بينهما في كثير من النظريات، بعد أن كان كل منهما ينهج منهجا عقليا مجردا، ويسيران معا في طريق فكري واحد.

وبالرغم من أن الحركة الاعتزالية التي طغت في تلك الآونة على أكثر ما هنالك من نزعات، لم يقف في وجهها موقف محاسب دقيق إلا الشيعة، الذين كانوا معهم في نضال عنيف. ونعرف ذلك من الحوار المستمر والمناظرات الكثيرة بين زعماء الفريقين، التي تعد من أطرف المناظرات في تاريخ النظر والجدل.

إنه بالرغم من ذلك كله فقد نهج كل منهما المنهج العقلي، وكانا معا في حلبة واحدة، يستلهمان العقل ويعرفان حرمته، وكانتا أكثر الفرق الإسلامية انطلاقا في الميادين الفكرية.

وكما أطلق بعض المستشرقين على المعتزلة ونعتهم بالمفكرين الأحرار (أو أصحاب المذهب العقلي)، كذلك نعت البارون (كرادفو) الشيعة بأنهم (أصحاب الفكر الحر) (١).

---

(١) الحضارة الإسلامية ج ١ ص ١٢٧.

ويقول آدم متز " إن الشيعة ورثة المعتزلة " (١).
وكان لدى الشيعة زيادة على ذلك، المدد الغزير وهو تعاليم أهل البيت، الذي يضاعف قوتهم.
ويظهر أن الأئمة من أهل البيت ولا سيما الإمام الصادق (٢) قد شجعوا في أصحابهم الحركة الكلامية ونشطوا النظر وحثوا عليه، كما يومي إلى ذلك أمر الإمام الصادق أصحابه بالمناظرة مع هشام والاستماع إليه، وقصة الشامي المتكلم الآتية شاهد صريح على ذلك.
ونجد أيضا أن مجالس المناظرة كانت تعقد بين متكلمي الشيعة أنفسهم، كما نلحظ ذلك جليا في المناظرة بين هشام بن الحكم وبين زرارة بن أعين، والمناظرة بين هشام بن الحكم وبين هشام ابن سالم الجواليقي وغيرهما.
والفارق بين المعتزلة والشيعة، أن السلطة كانت تؤيد في ذلك العهد المعتزلة وتساندهم، وأما الشيعة فكانت السلطة ضدهم وتطاردهم وتحبس أنفاسهم، كما هو معروف في التاريخ، لذلك برزت تلك واختفت هذه في أكثر الأدوار.
وفارق آخر أن الإمامية كانوا يحاولون التوفيق بين العقل والنقل فيما إذا كان النقل يساند العقل ولا يعارضه، كما يبدو

---

(١) المصدر نفسه ص ١٠٦.
(٢) جعفر بن محمد الصادق أحد أئمة الشيعة وإليه ينسب المذهب الجعفري لأن طائفة هامة من الفقه والأحاديث قد أخذت عنه ولد سنة ٨٣ ه وتوفي سنة ١٤٨ ه.

ذلك من أدلتهم في مسألة نفي الرؤية والجبر وخلق القرآن وسواها.
بل أصبح عندهم من الأصول الثابتة لزوم تأويل كل ظاهر للكتاب أو للسنة مخالف لحكم عقلي قطعي إن أمكن، وإلا وجب طرحه. وهذا بخلاف المعتزلة الذي أعرضوا عن مثل هذه المحاولة.
ويريد بعضهم أن يرد أصول التفكير الشيعي إلى المعتزلة وأن يجعله امتدادا لها.
ويعتمد لهذه الدعوى على ما يوجد في كتب الشيعة الكلامية من مباحث العدل والتوحيد، وعلى قولهم بأن الحجة في قول المعصوم، وبضرورة وجود أمام معصوم، وإن هذا كله مما قال به المعتزلة، وخصوصا النظام منهم (١).
وقد غالى عبد الرحمن الشرقاوي في ذلك، حين قال: إن الشيعة التقطوا كثيرا من أفكار المعتزلة، بل انضم إليهم بعض رجال الفكر من الشيعة. فزيد إمام الزيدية إحدى الفرق الشيعية اختلف إلى واصل بن عطاء وتلقى العلم على يديه " (٢).
يعتمدون على ذلك، ويتذرعون به لربط الفكرة الشيعية بالفكرة الاعتزالية، وأنها مولودة عنها.

---

(١) أنظر الحضارة الإسلامية ج ١ ص ١٢٨ طبعة ثانية.
(٢) أنظر مجلة الغد عدد ٢ - ٣ يونيه - يوليه ١٩٥٣ ص ١٦ - ٢٠ بعنوان: " أول ثورة في الفكر العربي ".

وقد لا نسرف إذا قلنا أن هذا الرأي لم يعتمد حجة ثابتة ولا أرقاما صحيحة. ذلك لأن الشيعة تمتاز بالقول بالإمام المعصوم منذ أقدم عصور التشيع، بل هو الطابع الوحيد الذي يفصلهم عن سواهم من الفرق الإسلامية.

بل المعروف الذي لا يختلف فيه اثنان أن حجية الإجماع عندهم إنما هي بدخول المعصوم في المجمعين، أو اشتماله على رأيه وقوله.

وقد نسب القول بأن الحجة في قول الإمام المعصوم إلى النظام، والثابت تاريخيا أن النظام هو تلميذ هشام بن الحكم الشيعي، وقد أخذ هذه الفكرة عنه.

وأما العدل والتوحيد فليس معنى قول المعتزلة بهما أن الشيعة أخذت ذلك عنهم. بل الممكن أن يكون العدل والتوحيد - وهما فكرتان قرآنيان - قد برز القول فيها منذ نشوء الإسلام، ودراسة أحاديث أهل البيت الذين سبقوا المعتزلة في التاريخ تثبت أن أئمة الشيعة نبهوا عليها وأشاروا إليها في تقرير وتوضح (١).

بل يرد ذلك أيضا وجود متكلمين شيعيين قبل أن يخلق واصل بن عطاء مؤسس المدرسة الاعتزالية. منهم قيس الماصر، فقد كان من حذاق متكلمي الشيعة، وهو تلميذ الإمام علي بن الحسين (زين العابدين) الذي توفي سنة ٩٤ ه. ومن الثابت تاريخيا أن واصلا شيخ المعتزلة ممن لقي أبا

---

(١) أنظر توحيد الصدوق فإن فيه المقنع الكافي.

هاشم عبد الله بن محمد الحنيفة وصحبه وأخذ عنه (١).
بل أن الشيعة الزيدية يرجعون في مذهب الاعتزال إلى علي بن أبي طالب بواسطة محمد بن الحنيفة (٢).
ويعنون بذلك أن واصلا أخذ عن أبي هاشم، وأبو هاشم أخذ عن أبيه محمد بن الحنيفة، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب.
وإذن فمذهب الاعتزال له صلة وثيقة بتعاليم إمام الشيعة، وهو منبثق عنه.

- ٥ -

ومن المميزات الواضحة أن الشيعة حملت في أكثر عصورها راية المعارضة للطبقات الحاكمة، وكانت تصم معاوية والأمويين بالكفر، وفي المبادئ التي اعتنقتها حافز كبير للثورة ضد أولئك الحكام من طريق مباشر وغير مباشر. تلك المبادئ كانت بمثابة الشرارة التي يمكن أن تلهب منها الثورة في كل حين.
فنظريتهم بعصمة الإمام بالإضافة إلى أنها داخلة في صلب عقيدتهم، كانت تحمل في معناها الثورة على كل حاكم غير معصوم، وتقرر عدم شرعية حكمه وأوامره، وتنتهي إلى عدم الاعتراف بسلطانه.

---

(١) أمالي المرتضى ج ١ ص ١٦٥ طبعة دار الكتب العربية وانظر الملل والنحل ص ٢٦.
(٢) أنظر الحضارة الإسلامية ج ١ ص ١٠٦ طبعة ثانية وشرح النهج م ١ ص ٦.

ونظريتهم بالاختيار، وأن الإنسان هو الذي يصنع مصيره وأعماله، تجعل الحاكمين مسؤولين عن أعمالهم وتصرفاتهم ككل إنسان آخر، وهذه النظرية رد على من قال بأن الإنسان ليس هو الذي يصنع أعماله وإنما الموجد لها هو الله، هذا القول الذي يؤدي حتما إلى أن الفاجر الظالم ليس مسؤولا عن تصرفاته العدوانية لأنها لم تصدر بإرادته وفعله وليس له فيها اختيار فلا يكون مسؤولا عنها.

ونظريتهم بالعدل الرامية إلى استحالة صدور أي ظلم من الخالق تمنع من مساواة المجرم بغير المجرم عند الله وإلا لما كان عادلا، وهي في روحها رد على المرجئة الذين ساووا بين إيمان أعظم الفجرة المجرمين وإيمان أكرم البررة الصالحين.

وريع الأمويون والطبقة الحاكمة لهذه النظريات، وضاقوا بها ذرعا، وأدركوا ما يكمن فيها من خطر على سلطانهم ومن تهديد لدولتهم، وما يكمن في طبيعتها من روح الثورة عليهم.

وقلق الأمويون حين وصم الشيعة معاوية والأمويين جميعا بالكفر. فذهبوا يتلمسون المبررات لعسفهم، ويلهثون لاستنباط ما يؤكد إيمانهم وحسن إسلامهم، ويبرر كذلك عدوانهم على حياة الناس وأرزاقهم، وكان الشيعة من بين أولئك الناس الذين انصب عليهم شواظ غضب الأمويين، فقد كانت بيوتهم خربة، والذين بقوا منهم في الحياة كانوا يعيشون على الكفاف، تتلقفهم يد الدولة ويطاردهم الرعب في كل دروب الأرض.

ولكنهم كانوا يملكون مع ذلك فكرا وأدبا، جعل همه كله أن

يهاجم الأمويين والحاكمين، وذهبوا إلى آخر المدى في معارضة فكرة الطبقة الحاكمة، كما ذهب بنوا أمية إلى آخر المدى في تزييف فهم القرآن والحديث.

وأمعنت الطبقة الحاكمة في تسخير القرآن والحديث الموضوع وغير الموضوع والأدب والسياسة وكل شئ لتحد من معارضة الشيعة.

وأخيرا بعد أن لهث الأمويون طويلا في البحث عما يبرر عدوانهم ويثبت إسلامهم وإيمانهم عثروا في الطريق على طائفة من الناس وجدت عندهم ضالتهم، وما يحقق رغبتهم. تلك الطائفة هي المرجئة الذين قاموا يدعون المسلمين إلى إرجاء الحكم على الحزبين إلى يوم القيامة، فليس لإنسان أن يقضي على إنسان بالخطأ أو بالصواب، وإنما الأمر لله جميعا وهو وحده يوم القيامة يضع الموازين والحساب.

وفرح الأمويون بهؤلاء المرجئة، وعملوا على إذاعة نظريتهم، بل إنهم التقطوا زعيمهم وعينوه واليا (١).

وتتلخص نظريتهم بأنه لا تضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة، وأن الإيمان هو النطق بالشهادتين فحسب، وأنه لا يضر مع الإيمان فعل أي شئ من المعاصي الكبيرة ولو كان قتل نبي أو زنا في الحرم في الكعبة، وأن إيمان من فعل ذلك وإيمان الملائكة المقربين والنبيين على السواء، وأنه يرجئ أمر مرتكب الكبيرة إلى الله تعالى يوم القيامة.

---

(١) مجلة الغد عدد ٢ - ٣ سنة ١٩٥٣.

وكان في نزعتهم هذه ممالئة كبيرة لبني أمية، إذ بنوا فلسفتهم السياسية على أسلوب خادع يبرر خلافة بني أمية ويبرر بقاء بيعة الجائرين منهم في أعناق المسلمين، ويؤكد في أثناء ذلك إسلامهم وحسن إيمانهم. وبرز رأي المرجئة في قول شاعرهم ثابت بن قطنة.

المسلمون على الإسلام كلهم * والمشركون استووا في دينهم قددا
ولا نرى أن ذنبا بالغ أحدا * م الناس شركا إذا ما وحدا الصمدا

وانبرت فئة أخرى تساندهم وتبرر عدوانهم، تلك الفئة التي ذهبت تقول بأن العبد مجبور على أعماله، وأن الفاعل في الحقيقة هو الله تعالى، وأن الإنسان لا يملك اختيارا ولا إرادة، ومئآل هذا الرأي بدون شك إلى أنه لا تبعة على الإنسان مهما فعل لأنه لا يملك الفعل.

وقد صعقت الطبقة الحاكمة لذلك فرحا، ولثموا الأرض شكرا على أن وجدوا من يؤكد إيمانهم وحسن إسلامهم من جهة، ويبرر عدوانهم من جهة ثانية ولا يحملهم شيئا من تبعات أعمالهم.

وجاءت في أعقاب هؤلاء فرقة ثالثة وهم المعتزلة، كانت في ممالئتها للطبقة الحاكمة أقل صراحة وأكثر مدارة. فهم وافقوا الشيعة في أن الإنسان يصدر أعماله بإرادته واختياره، وأنه

---

(١) عبقرية العرب ص ٣٧.

كائن مريد يملك فعله وإرادته، وأنه ليس جمادا تحركه يد خارجة عنه.

فهم وافقوا الشيعة بهذه النظرية التي تحمل انتقادا غير مباشر لما كان عليه خلفاء أمية من تسفل وجور وتجعلهم مسؤولين عن أعمالهم.

ومن جهة ثانية وضع زعيمهم واصل بن عطاء وتبعه عمرو بن عبيد نظرية المنزلة بين المنزلتين، وذهبا إلى أن مرتكب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا، وهم بهذا أيدوا السلطة الحاكمة وبرروا عدوانها بطريق غير مباشر، وغمرت الطبقة الحاكمة أطياف من الابتهاج حين وجدت طبقة من العلماء يسكتون على عدوانها على الأقل، ولا يحكمون عليها فعلا بإيمان أو بكفر.

فالشيعة كما رأيت أول من حمل الثورة الفكرية في الإسلام ضد الطغيان، وفي نظرياتها تكمن روح الثورة، وأن عقيدة الإمامة التي آمن بها الشيعة حملتهم على انتقاد الطبقة الحاكمة ومعارضتها في جميع مراحل تاريخهم، وجعلتهم يرون كل حكومة غاصبة ظالمة مهما كان نوعها إلا إذا تولى أمرها إمام معصوم، لذلك كانوا في ثورة مستمرة، لا يهدأون ولا يفترون، فهم يقيسون كل حاكم على ما عندهم من مقاييس الإمام المعصوم فيرونه ناقصا غاصبا، وعلى هذا استمروا ثائرين في السر والعلن على توالي الأجيال (١).

(١) أنظر وعاظ السلاطين ٣٩٣.

والحقيقة أن الأمويين استطاعوا أن يؤلبوا أكثر الفرق الإسلامية ضد خصومهم الشيعة، وخلقوا لهم خصما عنيف الخصومة وهم المعتزلة، الذين كانوا في نضال مستمر مع الشيعة، وكانوا يستخدمون تفكيرهم لمناهضة الشيعة، ولكنهم تساقطوا في الطريق حين طال السفر، واضمحلوا كأصحاب مذهب عاشوا سنين كثيرة، وما بقي إلا قسم من آرائهم الكلامية التي احتضنتها كتب الكلام نابضا بالحياة رغم تأييد جماعة من ملوك العباسيين ومن قبلهم الأمويون الذين أذاعوا نظرياتهم، وتبنوا آراءهم. كالمأمون والمعتصم وسواهما. ورغم أن الشيعة في أكثر أدوارهم كانوا مطاردين من الطبقة الحاكمة تضيق عليهم الأرض برحبها، وكل دروب الحياة، ومع ذلك فقد رافقوا التاريخ في حياتهم ومبادئهم.

ولمعت في كل من تلك الفرق الإسلامية أسماء كبيرة وضخمة، كانت محورها ما هناك من آراء ونظريات، و عليها تدور رحى المناظرة والحوار، وكان لكل منها مدرسة فكرية ذات آراء كلامية خاصة عرفت بها ونسبت إليها.

فمن أشهر زعماء المعتزلة

١ - أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال (٨٠ - ١٣١ ﻫ)

من أشياخ المعتزلة وأعلامها، بل هو المؤسس لمذهب الاعتزال والواضع لأصوله.

وواصل هو أول من وضع المنزلة بين المنزلتين، وخالف بذلك أستاذه الحسن البصري في مصير مرتكب الكبائر.

فقد كان الناس في أسماء أهل الكبائر على أقوال، كانت الخوارج تسميهم بالكفر والشرك، والمرجئة تسميهم بالإيمان، وكان الحسن البصري وأصحابه يسمونهم بالنفاق، فأظهر وأصل القول بأنهم فساق غير مؤمنين ولا كفار ولا منافقين (١).

وهو من كبار القائلين بمسؤولية الإنسان أمام أعماله خيرا كانت أم شرا كما كان من المتشددين بنفي وجود صفات مغايرة للصانع (٢).

٢ - أبو عثمان عمرو بن عبيد (٨٠ - ١٢٤ ﻫ) وافق واصلا في القول بالمنزلة بين المنزلتين، واعتزل أستاذه الحسن البصري، ووافق واصلا في القول بتفسيق أحد الفريقين لا بعينه علي ومعاوية، وأنه لا يقبل شهادتها كما قال بعدم قبول شهادة علي وطلحة والزبير (٣).

وكان صديقا للمنصور العباسي، وأحد دعاة الاعتزال وكبرائهم.

٣ - أبو الهذيل العلاف (١٣٤ - ٢٣٥ ﻫ) من عظماء المعتزلة ودعاتهم، وهو أستاذ النظام في الكلام.

وقد انفرد بآرائه، منها أن حركات أهل الخلدين تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم، وتجتمع اللذات في ذلك

---

(١) أمالي المرتضى ج ١ ص ١٦٥ وانظر ص ١٦٦ من الجزء المذكور وراجع الملل والنحل ج ١ ص ٢٥.

(٢) راجع الملل ص ٣٤.

(٣) راجع الملل ج ١ ص ٢٦.

السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل الجحيم، وتبعه على هذا الرأي تلميذه النظام.

ومنها أن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرة وقدرته ذاته وهكذا... والفرق بينه وبين من يقول إنه عالم لذاته وقادر لذاته، أن قول أبي الهذيل إثبات ذات هي بعينها صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات (١).

٤ - أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام (٦٠ - ٢٢١ ه‍)

من أئمة المعتزلة وقادتهم، وأستاذ الجاحظ في الكلام والاعتزال، ومن أئمة البلاغة والبيان، كان حديد الذهن سريع الخاطر، تلمذ على أبي الهذيل العلاف، وبرع وظهر على أستاذه في مناظرات كثيرة. كما أخذ عن هشام بن الحكم وتأثر به إلى حد بعيد.

وقد وصفه تلميذه الجاحظ في كتاب الفتيا فقال: " وكان إبراهيم من حفاظ الحديث مع ذهن حديد ولسان ذرب، يتلخص به إلى الغامض، ويحل به المعقد، ويقرب به ما بعد، وهو مع ذلك يخطئ خطأ الغمر، ويخبط خبط السكران، ويجمع بين التيقظ والغفلة والحزم والإضاعة " (٢).

وانفرد بالقول بأن الله تعالى لا يقدر على الشر، خلافا لأصحابه المعتزلة فإنهم يقولون بأنه قادر عليه لكنه لا يفعله لأنه قبيح (٣).

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٢٦.
(٢) الفصول المختارة ج ٢ ص ٤٠.
(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٢٨.

وانفرد أيضا عنهم بأن الإرادة إذا وصف بها الباري في أفعاله فالمعنى على أنه خالقها، وإذا وصف بأنه مريد لأفعال العباد فالمعنى على أنه أمر بها (١).

وهذا الرأي هو ما يذهب إليه الشيعة، وبه نطقت أحاديثهم، وسيأتي في غضون هذا الكتاب تفصيل لذلك.

وأكثر آرائه موافقة لآراء هشام بن الحكم، ويظهر ذلك في بعض الفصول الآتية.

من زعماء الجبرية:

١ - ضرار بن عمرو الضبي الغطفاني، صحب شيخي المعتزلة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ثم تبع الجهم بن صفوان في القول بخلق الأعمال، وقد برأت منه المعتزلة. ومن آرائه أنه يجوز صدور فعل واحد من فاعلين على نحو الاستقلال لكل منهما.

وكان يقول إن الله تعالى يرى يوم القيامة بحاسة سادسة، يرى بها المؤمنون ماهية الإله.

وأنكر قراءة ابن مسعود وأبي بن كعب، ويقطع بأن الله لم ينزلهما، ويرى تقديم النبطي على القرشي في الإمامة قائلا إنها تصلح في غير قريش (٢).

٢ - الجهم بن صفوان كان متطرفا في القول بالجبر، وظهر

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٩.

(٢) راجع الملل ح ١ ص ٤٨ - ٤٩.

بترمذ، وقتله والي مرو أحوز بن سالم المازني في سنة ١٢٨ ه‍.
وقد أثبت لله تعالى علوما حادثة لا في محل، ووافق في هذا قول هشام بن الحكم، وقرر ذلك: بأنه لا يجوز أن يعلم الشئ قبل خلقه، لأنه لو علم ثم خلق أفيبقى علمه على ما كان أو لم يبق؟ فإن بقي فهو جهل، لأن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد وإن لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم.
وأنه إذا كان حادثا فلا يخلو إما أن يحدث في ذاته، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته، وأن يكون محلا للحوادث، وإما أن يحدث في محل، فيكون المحل موصوفا به لا الباري فتعين أنه لا محل له.
ومن آرائه أن الإنسان لا يقدر على شئ ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلقها في الجمادات ونسبة الأفعال إلى العبد مجاز كنسبتها إلى الجمادات في قولنا أثمرت الشجرة وجرى الماء (١). وغير ذلك.
٣ - الحسين بن محمد النجار له ترجمة مفصلة في الفهرست ص ٢٥٤، وافق أصحاب الصفات في خلق الأعمال من خير وشر وحسن وقبيح، لكنه قال إن العبد مكتسب لها، وأثبت تأثيرا لقدرة العبد الحادثة فيها وسمى ذلك كسبا (٢) وسوى ذلك من الآراء.

---

(١) الملل ج ١ ص ٤٦ - ٤٧.
(٢) المصدر نفسه ص ٤٨.

وهذه القدرة الكاسبة التي يقول بها جماعة من الجبرية هي كنظرية الحال التي يقول بها المعتزلة، مما لم يرد فيها تفسير صحيح. حتى قال الشيخ المفيد: ثلاثة أشياء لا تعقل، وقد اجتهد المتكلمون في تحصيل معانيها من معتقدها بكل حيلة فلم يظفروا منهم إلا بعبارات تتناقض في المعنى على مفهوم الكلام: اتحاد النصرانية وكسب النجارية وأحوال البهشمية (١).

واشتهر من متكلمي الإمامية في هذا الدور جماعة منهم:

١ - زرارة ابن أعين الشيباني من أكابر رجالات الإمامية وثقاتهم، ومن متكلميهم توفي سنة ١٥٠ ه وله من الكتب كتاب الاستطاعة وكتاب الجبر، وكان إلى ذلك أديبا شاعرا فقيها راويا (٢).

ونسب الشهرستاني إليه القول بحدوث علم الله تعالى (٣).

٢ - أبو جعفر محمد بن علي بن النعمان الأحول الملقب عند الشيعة بمؤمن الطاق وعند سواهم بشيطان الطاق. وهو من كبار الشيعة في الكلام والمناظرة.

كان حاذقا في صناعة الكلام حاضر الجواب سريع الخاطر، له كتاب المعرفة وكتاب الإمامة وكتاب الرد على المعتزلة وكتاب مجالسه مع أبي حنيفة والمرجئة.

ناظر أبا حنيفة كما ناظر زيد بن علي بن الحسين في إمامة

---

(١) الفصول المختارة ج ٢ ص ١١٥.
(٢) رجال أبي علي ص ١٣٥.
(٣) الملل والنحل ج ١ ص ١٠٨.

الصادق. وعزى إليه الشهرستاني القول بأن الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون، وأن التقدير عنده تعالى الإرادة والإرادة فعله (١).

٣ - علي بن إسماعيل بن ميثم التمار من وجوه متكلمي الشيعة وشيوخهم كان معاصرا لهشام بن الحكم ناظر أبا الهذيل وضرار ابن عمرو الضبي والنظام، وله مؤلفات منها كتاب الإمامة، وكتاب مجالس هشام بن الحكم وكتاب الاستحقاق (٢) وتجد شطرا من مناظراته مع أبي الهذيل وضرار وسواهما في الفصول المختارة.

٤ - هشام بن سالم الجواليقي من شيوخ الشيعة في الفقه والآثار، ومن تلامذة الإمام الصادق في الكلام، وينسب إليه القول بالتشبيه والجسم، وتذكر آراؤه مقترنة كثيرا بآراء هشام بن الحكم، بل أن الشهرستاني حين ذكر الهشامية قال هم أصحاب الهشامين (٣).

وهناك متكلمون شيعيون كانوا في هذه الفترة مثل قيس الماصر وأبي مالك الحضرمي ومحمد بن خليل السكاك ويونس بن عبد الرحمن وسواهم، وكان لكل من متكلمي تلك الفرق آراء خاصة انفرد بها، ولكل منهم جماعة يتكلمون على طريقته ويقررون مذهبه.

---

(١) الملل ج ١٠٨١.
(٢) تأسيس الشيعة ص ٣٥٣.
(٣) راجع الملل ج ١ ص ١٠٧.

- ٧ - وفي هذا المحيط الفكري الثائر، وفي حومة هذه النزعات العاتية، وجد هشام بن الحكم طاقة فكرية لاهبة في وسط محيط لاهب.

وهو يمثل روح هذه الفترة تمثيلا صادقا، وتبرز فيه خصائص هذا المجتمع الذي عاش فيه بوضوح، من حرية التفكير، وانطلاق التأمل، وحب المعرفة والمناظرة، ومن رواج سوق الجدل والمحاورة في الدين والعقيدة وما إليها، ومن أثر التفكير الأجنبي على كثير من تلك الآراء، وما كان للروح الإسلامية من أثر بالغ في تسيير روح الجماهير والمتكلمين والعلماء.

ويمثل أيضا كثيرا من آراء الشيعة الإمامية، وهي في حلل منطقية عقلية. كما تجد في آرائه ما يخالف مذهب الشيعة ونزعاتهم.

كل ذلك يبرز في دراسة مناظرات هشام مع زعماء المعتزلة والخوارج وأصحاب النزعات الإلحادية، وتبرز كذلك في دراسة آرائه الكلامية التي هي مثال صالح للثقافة التي كانت معروفة في عصره.

حياة هشام

أكثر جوانب حياة هشام غامضة، لا نعرف عنها كثيرا كما لا نعلم تفاصيل مراحلها، ولا شيئا عن أبيه وأسرته، فالمترجمون لم يعطوه عنايتهم كما أعطوها لغيره من المفكرين في الإسلام.

فكان من المحتم على من يريد معرفة تاريخ حياته وظروفها أن ينقب جاهدا في بطون أسفار المتكلمين وأهل العقائد المعاصرين له أو المتأخرين عنه، أنه لا بد من ذلك للباحث ليظفر بنبذ هزيلة وعاها التاريخ فيما وعى، متفرقة هنا وهناك، لا تجدي كثيرا في وضع ترجمة لهشام، إلا بعد الاتكاء على الاستنباط والمقارنة، والاستناد إلى منطق الحوادث والظروف، وسيكون كلامنا عنه في النحو التالي:

- ١ -

هو أبو محمد وقيل أبو الحكم هشام بن الحكم الكندي البغدادي كما عبر ابن النديم، أو الكوفي كما عبر غيره. ويظهر من محاوراته مع رجالات العلم في عصره أن الكنية الأولى هي الغالبة عليه.

وهو أحد كبار الشيعة الإمامية، ومن عظماء أصحاب الإمام

الصادق، وأجد متكلمي الشيعة وبطائنهم، الذي فتق الكلام في الإمامة، وهذب المذهب وسهل طريق الحجاج فيه (١).

وقد اتفق مترجموه على أنه من الموالي شأن أكثر أئمة العلم والكلام والفلسفة (٢) في القرون الأولى الإسلامية، واختلفوا فيمن ينتسب إليه بالولاء، فابن النديم يقول إنه مولى لبني شيبان (٣) ووافقه على هذا جماعة (٤).

ويقول الكشي إنه مولى كندة، وأيده النجاشي وغيره، ولعل الأصوب أنه مولى كنده، ومنزله في بني سيبان كما حكاه محمد بن أبي عمير (٥).

ويبدو من بعض النصوص أنه عربي الأصل ينتمي لقبيلة خزاعة العربية فقد صرح السيد الصدر أن أصله من خزاعة (٦).

وربما يؤيد ذلك أنك لا تجد أثرا شعوبيا في آرائه، بل يبدو منه على العكس الاعتداد بالعنصر العربي، كما يظهر ذلك من تقريره في تحديد صفة الإمام حين سأله عبد الله بن يزيد الأباضي، قال في أثناء كلامه: أنه ليس أبرز من جنس

(١) فهرست ابن النديم ص ٢٤٩ وملحقاته ص ٧.

(٢) مثل الأحول والجواليقي وآل زرارة وسواهم من الشيعة ومثل واصل وعمرو بن عبيد وأبي الهذيل والنظام من المعتزلة.

(٣) المصدر السابق.

(٤) كالطوسي في الفهرست والمفيد في الارشاد.

(٥) منتهى المعروف برجال أبي علي ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

(٦) تأسيس الشيعة ص ٣٦٠.

العرب، ولا من بيت هاشم ولا من أهل البيت.
ويتأيد من جهة ثانية بهذه الأسماء التي يحملها هو وأبوه وأخوه وولده، مثل الحكم وهشام ومحمد.
وخلت النصوص عن التعرض لأبيه، فلم يجد فيها إشارة واحدة إليه، تتناوله بترجمة قصيرة. وغاية ما هناك أنا وجدنا عمر بن يزيد الكوفي السابري (١) يعبر عن هشام بابن أخيه في حديث له يقول: " وكان ابن أخي هشام يذهب مذهب الجهمية " (٢).
فهل تعبيره هذا يراد به ظاهره، وأنه ابن أخيه حقيقة؟ وأن الحكم والد هشام هو ابن يزيد السابري؟ أو أنه ابن أخيه لأمه؟ أم أنه تعبير مجازي دعاه إليه العطف والمودة شأنه شأن مخاطبة الكبير للصغير؟
لكن يؤيد الاحتمال الأول أنه إذا اعتيد في مقام التخاطب التعبير المجازي على النحو المذكور فليس هناك عادة في مثل هذا التعبير عن الغائب.
لذلك لم يكن هناك ما يدفع هذا الظاهر عن ظاهره.
وعرفنا من النصوص أن لهشام أخا اسمه محمد بن الحكم، كان أحد رواة الحديث، يروي عنه ابن أبي عمير في الصحيح (٣) ولم يذكر من أحواله غير ذلك.

---

(١) أحد رواة الإمامية الثقاة.
(٢) تنقيح المقال ٣ ص ٥ ٢٩.
(٣) منتهى المقال ٢٧١.

كما أن له ولدا يدعى الحكم بن هشام بن الحكم الكندي بالولاء، سكن البصرة، وكان مشهورا بعلم الكلام، وله مجالس كلامية كثيرة تؤثر عنه، وكتاب في الإمامة (١).

ولهشام أيضا بنت تدعى فاطمة، خطبها صديقه عبد الله بن يزيد الأباضي، فلم يجبه إلى ذلك (٢).

- ٢ -

ومن العسير أن نعرف السنة التي ولد فيها هشام على التحقيق، وليس لدينا نص يعين ذلك، وكل ما نعرفه أنه ناظر عمرو بن عبيد الزعيم المعتزلي المعروف المتوفى عام (١٤٤ ه).

وإذا افترضنا أن هذه المناظرة وقعت في نفس العام الذي توفي فيه عمرو بن عبيد، وافترضنا أيضا أن هشاما كان في ذلك الحين رجلا له ملكة الاصدار والايراد في مناظرة مثل الزعيم المعتزلي، وفي دور نضجه الفكري، وأخال أن ذلك لا يتأتى في أقل من سن العشرين، وعليه فلا بد أن يكون عام ١٢٤ ه مولدا لهشام إذا صح ما افترضناه.

ويظهر من كلام ابن النديم في الفهرست ما يدل على افتراض آخر، فقد حدث: " أن هشاما كان أولا من أصحاب الجهم بن صفوان ". وقد علمنا أن الجهم قتل في ترمذ عام ١٢٨ ه، فإذا صح ما يدل عليه تعبير ابن النديم بكلمة (أصحاب) فلا بد أن يكون ولد قبل وفاة الجهم بما يجعله أهلا

---

(١) المصدر نفسه ص ١١٨.

(٢) أنظر مروج الذهب ج ٢ ص ١٧٤.

للتلقي والأخذ عنه، وذلك بالطبع لا يتأتى إلا في سن من بلغ
الخامسة عشرة من عمره، بعد أن نفترض أن ابتداء صحبته له
والأخذ عنه كان في نفس العام الذي قتل فيه الجهم، وعليه
فيكون موجودا في عام ١١٣ ه.

- ٣ -

وتضطرب النصوص في تحديد العام الذي توفي فيه هشام،
فابن النديم يقول إنه: ".. بعد نكبة البرامكة بمدة يسيرة،
وقيل بل في خلافة المأمون (١) ووافقه على ذلك الطوسي في
فهرسته، بل نقل نفس عبارته. ويقول أبو عمرو الكشي في
رجاله ناقلا ما يحكيه عن الفضل بن شاذان: " مات (يعني هشاما) سنة ١٧٩ ه بالكوفة في
أيام الرشيد " (٢) ويقول
النجاشي: " انتقل من الكوفة إلى بغداد سنة ١٩٩ ه، ويقال
في هذه السنة مات " (٣).
والذهبي ذكره في الطبقة الثالثة والعشرين المشتملة على من
مات سنة ٢٢١ ه إلى سنة ٢٣١ ه (٤).

---

(١) ملحقات فهرست ابن النديم ص ٧ وكانت نكبة البرامكة في صفر سنة
١٨٧ وفيها قتل جعفر البرمكي، وكانت خلافة المأمون عام ١٩٨ ه كما أن
وفاة الرشيد كانت في عام ١٩٣.
(٢) الكشي ج ٣ ص ١٦٥ طبعة بومباي، تنقح المقال م ٣ ص ٢٩٤.
(٣) وعليه اعتمدت دائرة المعارف الإسلامية.
(٤) أنظر تعليقات الأستاذ " نبيرج " ناشر كتاب الانتصار للخياط، أما كتاب
الذهبي فهو تاريخ الإسلام ويوجد مخطوطا في بعض مكاتب أوربا ولكن
بعض نسخه غير كاملة على ما قيل، أنظر إبراهيم بن سيار للأستاذ أبو زيد
ص ٥.

وهذه النصوص - كما تراها - لا تزيد البحث إلا استعجاما، والسبب الرئيسي في اضطرابها، هو أن الرجل خاف على نفسه من الرشيد لمقالة له لم تعجب الخليفة العباسي، ففر إلى المدائن.
ويظهر أنه قبض عليه بعد ذلك وقدم لتضرب عنقه، فأفلت وهرب، وذهب إلى الكوفة مستترا إلا عن خلطائه، وقد أصابته من جراء ذلك العلة، ولازم فراشه من أجلها إلى أن توفي. وطبيعي والحالة هذه أن تكون سنة وفاته مجهولة.
وإلى جانب هذا فقد جاء أن النظام " كان في زمن شبابه قد عاشر قوما من الثنوية، وقوما من السنمية القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة، ثم خالط هشام بن الحكم " (١).
وجاء أيضا: أن النظام بعد أن ورد الكوفة " لقي بها هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين فناظرهم في أبواب دقيق الكلام " (٢).
وجاء أيضا: أن النظام حضر مجلس المناظرة التي عقدها يحيى ابن خالد وزير الرشيد، التي جمعت بين أبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وبشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس وعلي بن ميثم وسواهم (٣).

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٣.
(٢) عن ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩ وحياة الحيوان ج ٥ ص ٢٩.
(٣) مروج الذهب ج ٦ ص ٣٦٨ - ٣٦٩ من طبعة باريس.

ونحن إزاء هذه الأقوال وبالمقارنة بينها يمكننا أن نرجح ما قاله النجاشي إن وفاة هشام كانت في عام ١٩٩ ه لأسباب:
١ - إن ابن النديم كما سبق يؤكد أن وفاته كانت بعد نكبة البرامكة بمدة يسيرة وقيل في خلافة المأمون.
ثانيا: إن مترجمي النظام كادوا يجمعون على أن ولادته كانت عام ١٨٥ ه وأنه توفي عام ٢٢١ ه. لكن الأستاذ أبو ريدة يذهب إلى أن النظام عرف الخليل بن أحمد قبل عام ١٧٠ ه الذي توفي فيه الخليل، حين أخذ النظام إليه ليعلمه في قصة معروفة. وقد أيد الأستاذ أبو ريدة ذلك بأرقام جديرة بالاعتناء (١).

وأيا كان القول في تحديد العام الذي ولد فيه النظام فإنه بالمقارنة مع ما سبق آنفا من قول البغدادي.
" إنه خالط بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة، ثم خالط هشام بن الحكم " يجعل قول النجاشي أنه توفي عام ١٩٩ ه قريبا من الصواب.
أما على القول بأن النظام ولد عام ١٨٥ ه فواضح. ذلك لأنه ليس بسائغ في العادة أن يكون النظام ناظر هشاما وأخذ عنه إلا وهو في سن الرجولة. وهذا يعني أن المناظرة والأخذ عنه كان حوالي سنة ١٩٩ ه كما يقول النجاشي على وجه التقريب على أقل الافتراضات. بعد أن نفترض أن الأخذ عنه والمناظرة كانت في نفس العام الذي توفي فيه هشام.

---
(١) أنظر إبراهيم بن سيار ص ٤ وما بعدها.

وأما على ما حققه الأستاذ أبو ريدة فكذلك، لأن تعبير البغدادي السابق يدل على أن النظام بعد كبره ومضي دور شبابه الذي هو في العادة حوالي سن الأربعين خالط هشاما وأخذ عنه، وذلك يفضي إلى أن النظام عرف هشام وأخذ عنه حوالي المدة التي حددها النجاشي على وجه التقريب.

فالتحديد بعام ١٩٩ ه كما يقول النجاشي هو أقرب التحديدات للصواب، ويتفق مع حكاية ابن النديم وقيل بل في خلافة المأمون " (١).

ويؤيد ذلك ما ذكروا في قصة وفاته الآنفة أنه اعتل وأدخل عليه الأطباء وكان يخطئ الطبيب الذي يدعي أنه شخص مرضه، ويقول إن علته هي فزع القلب مما أصابه من الخوف حين قدم ليضرب عنقه.

يتأيد بهذا من حيث أنه لو كانت وفاته في حياة الرشد مختفيا فما تأتي له أن يدخل عليه جماعة من الأطباء بل أن ذلك لا يتأتى إلا مع الأمن من ملاحقة الرشيد له، وذلك بالطبع لا يكون إلا بعد وفاة الرشيد، أما في خلافة الأمين أو خلافة المأمون ويحكون في سبب وفاته " أن يحيى بن خالد أرسل إليه يقول: قد أفسدت على الرافضة دينهم، يزعمون أن الدين لا يقوم إلا بإمام حي، وهم لا يدرون أن إمامهم اليوم حي أو ميت (٢)، فأجاب هشام: إنما علينا أن ندين بحياة الإمام أنه حي حاضرا كان عندنا أم متواريا، حتى يأتينا موته، فما لم يأتنا

(١) كانت خلافة المأمون عام ١٩٨ ه.

(٢) الإمام المعني هنا هو موسى بن جعفر حين حبسه الرشيد سنين طويلة.

موته فنحن مقيمون على حياته، ومثل مثالا لذلك فقال: إن الرجل إذا جامع أهله وسافر إلي مكة أو توارى عنا ببعض الحيطان فعلينا أن نقيم على حياته حتى يأتينا خلاف ذلك (١)... فأخبر يحيى الخليفة هارون بذلك، فأرسل من الغد في طلبه فطلب في منزله فلم يوجد، وبلغه الخبر فلم يلبث إلا شهرين أو أكثر حتى مات... " (٢) فكانت هذه المقالة سببا في غضب الرشيد عليه.

وهناك رواية أخرى طويلة جدا، خلاصتها: أن يحيى وجد على هشام لأسباب: أهمها طعن هشام على الفلاسفة، وميل الرشيد إليه حين سمع كلامه في النبي وإعجابه به، فكان ذلك مما دعا يحيى إلى إبعاد هشام وإغراء الرشيد به، فجمع له المتكلمين بعد أن جلس الرشيد وراء الستر بحيث لا يعلم هشام به، وناظروه في الإمامة، وكان المتولي لمناظرته سليمان بن جرير متكلم الزيدية (٣) وبعد كلام طويل وأخذ ورد، وكانوا تآمروا على تقرير هشام في رأيه بالإمام، وعلى أن يحملوه على المجاهرة برأيه فيه، وهل إذا أمره بحمل السيف والخروج معه يفعل ذلك؟. وبعد محاورات طويلة صرح هشام بأن الإمام إذا أمره بحمل السيف يمتثل أمره ويخرج معه، والرشيد يسمعه من وراء الستر، فتغير وجه الرشيد وقال قد أفصح، وأمر يحيى

---

(١) وما اعتمده هشام لذلك هو استصحاب حياة الإمام المشكوك فيها الذي يرجع مفاده إلى البناء على المتيقن السابق إذا شك في بقائه وامتداده.
(٢) تنقيح المقال م ٣ ص ٢٩٦.
(٣) تنقيح المقال م ٣ ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

بأن يقبض عليه وعلى أصحابه، وعلم هشام بما كان، فاغتنم فرصة خروج الناس فهرب على وجهه إلى المدائن ثم منها إلى الكوفة واعتل فمات في دار ابن شرف في الكوفة (١).

ويأتي هذا الحديث على نهاية هشام، ولكن يظهر من حديث آخر أن هشاما قبض عليه وقدم لتضرب عنقه فأفلت بصورة لا يعي التاريخ تفصيلا لها فقد حدثوا:

".. أن هشاما اعتل علته التي قبض فيها، فامتنع عن الاستعانة بالأطباء، فسألوه أن يفعل ذلك فجاؤوا بهم إليه، فأدخل عليه جماعة من الأطباء، وكان إذا دخل الطبيب عليه وأمره بشئ سأله فقال: يا هذا هل وقفت على علتي؟ فمن قائل لا، ومن قائل نعم. فإن استوصف ممن يقول نعم وصف، فإذا أخبره كذبه ويقول علتي غير هذه، فيسأله عن علته، فيقول علتي فزع القلب مما أصابني من الخوف، وكان قدم ليضرب عنقه فأفزع قلبه ذلك حتى مات.. " (٢)

- ٤ -

وتتفق أكثر النصوص على أنه ولد في الكوفة (٣)، وترعرع ونشأ بواسط مدينة الحجاج (٤)، ولكن يحكى عن الفضل بن

---

(١) تنقيح المقال م ٣ ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٢) المصدر السابق م ٣ ص ٢٩٥.

(٣) أنظر منتهى المقال نقل ذلك عن غير واحد.

(٤) بناها الحجاج في العراق عام ٨٣ أو ٨٤ ه وسميت واسطا لتوسطها بين البصرة والكوفة والأهواز وبغداد فإن بينها وبين كل واحدة من هذه المدن مقدار واحد وهو خمسون فرسخا أنظر التنبيه والإشراف ص ٣١١.

شاذان القول بأنه ولد بواسط (١). والأستاذ أحمد أمين يقول إنه نشأ بالكوفة (٢).

وعلى أي حال فقد كانت إقامته في الكوفة (٣) وكان يمتهن التجارة ويعيش منها، ومركز تجارته بغداد، ومنزله منها في محلة الكرخ في قصر وضاح (٤).

ويظهر أنه كان يتاجر بالخرز، بدليل أن شريكه عبد الله بن يزيد الأباضي في التجارة كان خرازا، وكانا معا في حانوت واحد، وهما على غاية الانسجام والاتفاق، على ما بينهما من التباين في النزعة والاختلاف في الرأي. وكانا وهما في حانوت واحد يختلف إلى كل منهما أصحابه للأخذ عنه والاستفادة منه.

وقد وجدت المسعودي ينعت هشاما بالجرار أو بالحرار على اختلاف نسخ مروج الذهب، ولعله تصحيف الخراز.

وكان منقطعا إلى البرامكة، ملازما ليحيى بن خالد البرمكي وكان القيم بمجالس نظره وكلامه (٥).

وانتقل في أخريات أيامه إلى بغداد من الكوفة بعد أن كان يتردد إليها بحكم تجارته، وكان تحوله إليها في سنة ١٩٩ كما

---

(١) منتهى المقال نقله عن الكشي وتأسيس الشيعة ص ٣٦٠.
(٢) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٣٦٨.
(٣) التحفة للقمي فارسية.
(٤) تأسيس الشيعة ص ٣٦٠ ومنتهى المقال ص ٣٢٢ - ٣٢٣.
(٥) فهرست ابن النديم ص ٢٥٠ وملحقاته ص ٧.

حكاه غير واحد (١) وقيل في عام ١٧٩ ه (٢).
ومما يدعو إلى الشك في رواية انتقاله إلى بغداد سنة ١٩٩ ه ما عرفت عن ابن النديم وغيره، أنه كان منقطعا وملازما ليحيى بن خالد، والقيم بمجالس نظره وكلامه، وهذا بظاهره لا يستقيم مع تلك الرواية المذكورة، لأن القيام بهذه المهمة والتزعم لتلك الحركة الكلامية والمجالس النظرية يقضي عليه بالحضور في أغلب الأحيان ويتنافى مع بقائه في الكوفة نائيا عن بغداد، يأتي إليها عرضا وأحيانا، ولا بد أن يكون تحوله إلى بغداد قبل سنة ١٩٩ بحكم تجارته، ولا سيما أنه كان متخذا منزلا في بغداد في محلة الكرخ.
وقد علمنا مما سبق أن نكبة البرامكة كانت في سنة ١٨٧ ه فإذن يتحتم أن يكون انتقل إلى بغداد في أثناء دولتهم وآبان سلطانهم وذلك لا يكون إلا قبل عام ١٨٧ الذي نكبوا فيه.
ومن هنا أمكن أن تكون رواية انتقاله إلى بغداد عام ١٧٩ ه أقرب الروايتين وأدناهما إلى الصواب.
ومما يجدر بالذكر أن هشاما كان على اتصال وثيق بالإمام موسى بن جعفر، محل ثقته واهتمامه، حتى إن الإمام كان يوليه الأمور التي تهمه ويوكله في قضائها (٣).
وبلغ من عناية الإمام به وحسن حاله عنده، أنه يهتم في تقوية اقتصادياته وتوسيع تجارته، فقد رووا " أن الإمام موسى

---

(١) منتهى المقال نقله عن النجاشي والخلاصة.
(٢) المصدر نفسه حكاه عن أبي عمرو الكشي.
(٣) تنقيح المقال م ٣ ص ٢٩٧.

سرح إليه بخمسة عشر ألف درهم، وقال له اعمل بها وكل أرباحها ورد إلينا رأس المال، ففعل هشام ذلك " (١).

- ٥ -

وعاش هشام فترة من حياته في مكانة رفيعة لدى بني برمك، وخصوصا عند يحيى بن خالد، فقد احتضنه وآثره، وقربه منه وحاطه برعايته، فانقطع هو إليه، وولاه مجالس الكلام والنظر، وأخيرا أعجب الرشيد ومال إليه حين سمع كلامه في النبي..

ولكن ذلك لم يدم حتى تنكر له هؤلاء، واشتعلت عليه نقمة الرشيد فطلبه ففر هاربا.

وتعود أسباب ذلك إلى كثرة الحاسدين له على ما أوتي من مكانة ورفعة، وعلى ما كان يتمتع به من مركز ثقافي، ومن صراحته وشدة عارضته يقول السيد الصدر: " وحسده الناس لشدة صولته وعلو درجته، فرموه بالمقالات الفاسدة وهو برئ منها " (٢).

وسبب آخر هو أنه مر آنفا أن هشاما أكثر من الطعن على الفلاسفة فوجد عليه يحيى، ونحن لا نستطيع أن نفسر نقمة يحيى على هشام حين طعن على الفلاسفة، أو نجعله سببا حقيقيا لذلك، إلا بما يحمل هذا الطعن من روح المعارضة لفكرة يحيى الشعوبية التي كان يحملها البرامكة ويعملون لها،

---

(١) نفس المصدر.

(٢) تأسيس الشيعة ص ٣٦١.

ويعتمدون لذلك على ركيزة كبرى، هي نشر آراء الفلاسفة وإكبارها والاعتماد عليها إضعافا للروح الإسلامية وحطا للفضائل العربية.

وسبب ثالث إعجاب الرشيد بهشام وميله إليه حين سمع كلامه في النبي. ومن الطبيعي أن يولد هذا في نفس يحيى روح الكراهية والنقمة عليه، إذ أصبح منافسا له في مكانته لدى الرشيد، وقربه من قلبه، قد يؤدي ذلك يوما ما إلى انهيار مركزه عنده وضعف سلطانه ومكانه منه، وقد كان يحيى يحاول دون شك - الاستحواذ والاستئثار بكل ذلك، وبالطبع وجود من يعجب الخليفة به ويميل إليه كهشام عائق كبير عن تحقيق هذه الغاية، لذلك عمل يحيى على إبعاد هشام وإغراء الرشيد به.

وسبب رابع أن آراء هشام في الإمام وفي صفاته من النزاهة والعفة والاخلاص وسواها (١) تتناول بطريق غير مباشر انتقاد كل خليفة لم يتصف بتلك الصفات، وهي انتقاد صريح لتصرفات الخلفاء من بني العباس وسواهم المسرفين، ولسلبهم أرزاق الشعب واغتصابهم أموال الأمة والفقراء الكادحين. وتصريحه أخيرا بأنه إذا دعاه الإمام لحمل السيف والخروج معه خرج وفعل ذلك، وهو بمسمع من الرشيد من الأسباب الرئيسية في إثارة نقمة الرشيد عليه.

وتراكمت هذه العناصر حتى دفعت بالرشيد إلى الانتقام منه

---

(١) تأتي آراؤه مفصلة في ذلك.

والقبض عليه وتقديمه للإعدام. ولكنه فر ونجا منتقلا بين واسط والكوفة مختفيا حتى لقي حتفه، وهو في علة لازمته أيامه الأخيرة.

ثقافته

والذي عرفناه من النصوص أنه مر في مراحل ثلاث:
(الأولى) أنه كان في بدء أمره من أصحاب أبي شاكر الديصاني (١) الزنديق المعروف، صاحب النزعة الإلحادية التي تفشت في ذلك الدور. فقد روى البرقي " أن هشاما كان من غلمان أبي شاكر الديصاني وهو جسمي " (٢) وقد رووا عن الإمام الرضا (٣) عند وصفه أحد الرواة، (وهو هشام بن إبراهيم العباسي) قال: " هو من غلمان أبي الحرث يعني (يونس بن عبد الرحمن، وأبو الحرث من غلمان هشام بن

(١) نسبة إلى ديصان، وهو نهر على باب من أبواب الرها كان معروفا بهذا الاسم إلى زمن المسعودي المؤرخ. والديصانية قسم من أصحاب الاثنينية، ينسبون إلى أبر ديصان، كان أسقف الرها من بلاد الجزيرة وإليه تضاف الديصانية، وهي كلمة معناه ابن النهر المذكور، فقد قيل إن هذا الأسقف وجد منبوذا على شاطئ هذا النهر فأضيف إليه، أنظر التنبيه والإشراف ص ١١٣.
(٢) التنقيح م ٣ ص ٢٩٥.
(٣) التنقيح م ٣ ص ٢٩٥.

الحكم، وهشام من غلمان أبي شاكر وأبو شاكر زنديق ".
ويراد من كلمة (غلمان) الأصحاب المختصين.
ويقول ابن الخياط في بعض كلامه:
"... بل المقروف بقوله الديصانية شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم المعروف بصحبة أبي شاكر الديصاني، الذي قصد إلى الإسلام فطعن فيه من أركانه، فقصد إلى التوحيد بالافساد " (١).
وجاء أيضا " أن هشاما من أصحاب أبي شاكر الديصاني وهو زنديق " (٢).
ويصفه ابن تيمية فيقول:
" هشام بن الحكم مولى كندة، نشأ في أحضان أبي شاكر الديصاني الزنديق، وكان من غلمانه، ومن بيئة أبي شاكر رضع أفاويق الالحاد والزندقة والتجسيم " (٣).
وبعد هذا فإن جميع النصوص متفقة على أن هشاما كان على صلة تامة بهذا الديصاني، وعلاقته وثيقة به، ولا نعرف على وجه التحقيق شيئا عن مبلغ تأثره بأبي شاكر، ولا عن مدى تجاوبه مع آرائه، ولا عن مقدار ما أخذ من تفكيره. لكن

---

(١) الانتصار ص ٤٠ - ٤١.
(٢) التنقيح م ٣ ص ٢٩٥.
(٣) عن منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، وهو مختصر منهاج السنة لابن تيمية اختصره الحافظ أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي ص ٢٤.

وجدنا لدى هشام اتجاها ماديا قويا، فقد نسب إليه القول بجسمية أكثر الأعراض، كالألوان والطعوم والروائح، ونسب إليه القول بقسمة الجزء أبدا، والقول بأن الله تعالى جسم وغير ذلك.

وهذه الآراء تنسب إلى الرواقيين من فلاسفة اليونان، فقد غالوا بتجسيم كل شئ حتى الأشكال الهندسية، وقالوا بانقسام الجزء إلى ما لا نهاية بالفعل على خلاف قول أرسطو الذي قال بالانقسام بالقوة.

ومن الممكن أن يكون لهؤلاء الرواقيين أثر في تفكير هشام، جاءه عن طريق الديصانية الذي كانوا منتشرين في العراق، ومن دعاتها وزعمائها أبو شاكر الديصاني أستاذ هشام. ومن العادة أن نلمح آراء الأستاذ في آراء تلميذه.

يقول الأستاذ (بريتزل): " إن أثر الرواقيين لم يكن له تأثير مباشر في نشوء الفلسفة عند العرب، بل إنه جاءهم عن طريق مذهب الديصانية والغنطوسية والمذاهب الثنوية على اختلافها، وبما كان فيها من جمع وتوفيق بين مذهب اليونان، والرواقيون من بينهم، خصوصا وأنه وجد ما يدل على أثر للرواقيين مع غيرهم حول مدينة الرها " (١).

ويلاحظ (ه‍. ه‍. شيدر) في مقال له عن ابن ديصان الرهاوي (في مأثور الكنيسة اليونانية والسريانية)، أن بعض نواحي مذهب ابن ديصان تجعلنا نضعه بين الرواقيين (٢).

---

(١) إبراهيم بن سيار ص ٧٦ هامش.

(٢) نفس المصدر ص ٧٧ هامش.

وعليه فمن القريب أن تكون هذه الآراء لهشام هي من
الأثر الرواقي جاءه من طريق أبي شاكر الديصاني، بل من
الجائز أن تكون نزعته الحسية المادية هي أصداء للنزعة
الرواقية. انعكست في تفكيره بواسطة الديصانية.
(الثانية) ثم اعتنق مذهب الجهم بن صفوان، وهو من
الجبرية المتطرفة (١) يقول ابن النديم في ترجمة هشام: " كان أولا
من أصحاب الجهم بن صفوان " (٢). ويقول عمر بن يزيد
السابري (أحد شيوخ الإمامية): " وكان ابن أخي هشام
يذهب في الدين مذهب الجهمية خبيثا فيهم " (٣).
فهشام إذن من دعاة الجهمية، ناظر على طريقتها، متحمسا
لها كما ينبئ عنه تعبير عمر بن يزيد (خبيثا فيهم)، ونحن لا
نعرف مبلغ تأثير الجهمية في تفكير هشام. نعم وجدنا بين
بعض آرائه وبين بعض الآراء الجهمية شبها كاملا، ومن البعيد
أن يكون ذلك عفوا واتفاقا، وخصوصا بعد أن علمنا أنه كان
من أنصار المذهب الجهمي، فلا بد والحالة هذه أن تكون صلته
بالجهم أو بطريقته قد تركت في تفكيره بعض الآراء الجهمية.
وهناك آراء له لا تختلف عن آراء الجهم بشئ، مثال
ذلك: أنه نسب إليه القول " بأن الله لا يجوز أن يعلم الشئ
قبل خلقه، وأن الأشياء لا تعلم قبل كونها، وأنه محال أن

(١) الملل للشهرستاني ج ١ ص ٤٦.
(٢) ملحقات الفهرست ص ٧ وانظر أوائل المقالات هامش ص ٥٦.
(٣) عن الكشي ج ٣ ص ١٦٦.

يكون الله لم يزل عالما بالأشياء بنفسه، وأنه إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن عالما " (١) على اختلاف التعابير التي نسبت إليه.
وهذا الرأي نفسه للجهم بن صفوان، فقد استدل على
ذلك: " بأنه لو علم ثم خلق، أفيبقى علمه على ما كان أو لم يبق، فإن بقي فهو جهل، فإن العلم سيوجد غير العلم بأنه قد وجد، وإن لم يبق فهو جهل، فإن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه قد وجد، وإن لم يبق فقد تغير، والتغير مخلوق ليس
بقديم " (٢).
ويقول الشهرستاني بعد ذلك: " ووافق في هذا قول هشام بن الحكم كما تقرر " (٣).
ومثال آخر أنه كان يقول: " إن العلم صفة الله ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه، وأن الله يعلم الأشياء بعلم، لا يقال فيه محدث أو قديم، لأنه صفة والصفة لا توصف، ولا يقال فيه هي هو ولا غيره " (٤).
ونجد في هذا القول شبها بقول الجهم حين يستدل على ذلك فيقول:
" إذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو إما أن يحدث في ذاته تعالى، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته، وأن يكون محلا

---

(١) الملل ص ٤٦ ومقالات الاسلاميين ما بين ص ١٠٧ إلى ص ١٢٣.
(٢) الملل للشهرستاني ج ١ ص ٤٦.
(٣) نفس المصدر.
(٤) المصدر نفسه ومقالات الاسلاميين.

للحوادث، وإما أن يحدث في محل، فيكون المحل موصوفا لا الباري تعالى. فتعين أنه لا محل له " (١).

ويبدو أن آراء الجهم لم تكن عميقة الجذور في تفكير هشام، ولم نجد لها أثرا كبيرا فيه، ووجدنا هشاما خالف قول الجهم في خمود أها الدارين الجنة والنار وسكونهم، فالجهم يقول إنهم يصيرون إلى سكون دائم، بينما هشام يذهب إلى خلودهم.

ولم يع التاريخ شيئا عن تفصيل التحاقه بالجهم، ولا كيف كان ذلك. وإن كانت ظلال الجهمية بارزة على بعض آرائه فيما عثرنا عليه منها.

(الثالثة) ثم انتقل إلى القول بالإمامة بالدلائل والنظر، ودان بمذهب الشيعة الإمامية، وتبع الإمام الصادق فانقطع إليه.

وينبغي أن لا تفوتنا الإشارة إلى أن تعبير ابن النديم في الفهرست بكلمة (ثم) ليس على ظاهره من التعقيب والتراخي، إذ يظهر مما حكاه عن هشام، أن انقطاعه إلى الإمام الصادق كان بعد ملازمته ليحيى البرمكي حين يقول: " وكان منقطعا إلى البرامكة ملازما ليحيى بن خالد، وكان القيم بمجالس نظره وكلامه، ثم تبع الإمام الصادق عليه السلام وانقطع إليه " (٢).

إن هذا لا يستقيم لأن ظهور البرامكة وبالأخص يحيى بن خالد في مكانتهم المعروفة إنما كان بعد تولي الرشيد العباسي

---

(١) الملل ج ١ ص ٤٦ - ٤٧.

(٢) ملحقات الفهرست ص ٧.

للخلافة في عام ١٧٠ ه، بينما توفي الإمام الصادق في عام (١٤٨). وعليه فلا بد أن يكون انقطاعه إلى البرامكة بعد وفاة الإمام الصادق بزمان ليس بقصير لا قبل وفاته كما تشير كلمة (ثم).

ولهشام في شأن انتقاله إلى مذهب الإمامية واتباعه للإمام الصادق قصة طريفة يرويها عمر بن يزيد الكوفي السابري يقول:

".. وكان ابن أخي هشام يذهب في الدين مذهب الجهمية، خبيثا فيهم، فسألني أن أدخله على أبي عبد الله عليه السلام ليناظره، فأعلمته أني لا أفعل ما لم استأذنه، فدخلت على أبي عبد الله، فاستأذنته في إدخال هشام عليه فأذن لي، فقمت من عنده وخطيت خطوات فذكرت ردائته وخبثه، فقال لي أبو عبد الله: أتتخوف علي؟ فخجلت من قولي وعلمت إني قد عثرت، فخرجت مستحييا إلى هشام فسألته تأخير دخوله وأعلمته أنه قد سمح له بالدخول عليه، فبادر هشام فاستأذن ودخل، فدخلت معه، فلما تمكن من مجلسه سأله أبو عبد الله عن مسألة فحار فيها هشام وبقي ساكتا، فسأله هشام أن يؤجله فيها فأجله أبو عبد الله، فذهب هشام فاضطرب في طلب الجواب أياما فلم يقف عليه، فرجع إلى أبي عبد الله فأخبره أبو عبد الله بها، وسأله عن مسائل أخرى فيها فساد أصله وعقد مذهبه، فخرج من عنده مغتما متحيرا، قال: فبقيت أياما لا أفيق من حيرتي.

قال عمر بن يزيد: فسألني أن استأذن له على أبي عبد الله

فاستأذنت له، فقال أبو عبد الله: لينتظرني في موضع، سماه بالحيرة لألتقي معه فيه غدا إن شاء الله إذا راح النهار، قال عمر فخرجت إلى هشام فأخبرته بمقالته وأمره، فسر بذلك هشام واستبشر وسبقه إلى الموضع الذي سماه، ثم رأيت هشاما بعد ذلك فسألته عما كان بينهما، فأخبرني أنه سبق أبا عبد الله إلى الموضع الذي كان سماه، فبينما هو إذا بأبي عبد الله قد أقبل على بغلة، فلما بصرت به وقرب مني هالني منظره، وأرعبني حتى بقيت لا أجد شيئا أتفوه به، ولا انطلق لساني لما أردت من مناطقته، ووقف علي أبو عبد الله مليا ينظر ما أكلمه، وكان وقوفه علي لا يزيدني، إلا تهيبا وتحيرا، فلما رأى ذلك مني ضرب بغلته وسار حتى دخل في بعض السكك، وتيقنت أن ما أصابني من هيبته لم يكن إلا من قبل الله عز وجل، من عظم موقعه ومكانه من الرب الجليل.

قال عمر: فانصرف هشام إلى أبي عبد الله وترك مذهبه ودان بدين الحق، وفاق أصحاب أبي عبد الله كلهم " (١).

واشتملت هذه القصة على الإشارة إلى قوة العنصر الجدلي في هشام، فالمحدث لهذه القصة يعبر عنه أنه كان خبيثا في الجهمية. ثم هو يتخوف على الإمام الصادق أن ينقطع معه، ويبالغ في ردائته وخبثه، ويقصد بذلك طبعا شدة عارضة وقوة جدله.

وعنصر آخر تجده فيها، هو تعطش هشام إلى المعرفة برغبة

---

(١) رجال الكشي ج ٣ ص ١٦٦.

شديدة، يواصل إليها سيره، ويبذل لها جهده حتى يلتقي معها
في صعيد. وما بقاؤه متحيرا أياما لا يفيق من حيرته على
حسب تعبير بن يزيد، ومعاودته للاتصال بالإمام الصادق الذي
انتهى به أمره إلى ترك مذهبه والتحاقه به وملازمته إياه، إلا
صدى حيا لرغبته الملحة، وحبه للمعرفة والتماسها أينما كانت.
وشئ ثالث تتناوله القصة، هو شخصية الإمام الصادق
القوية التي تركت هشاما في ذهول وتهيب ورعب، والتي ذابت
حيالها شخصية هشام، فلم يستطع معه الكلام حتى كأنه من
عناه عمر بن أبي ربيعة بقوله:
وإذا جئتها لأشكو إليها * بعض ما شفني وما قد شجاني
هبتها وازدهى من الحب عقلي * وعصاني بذات نفسي لساني
ونسيت الذي جمعت من القول * لديها وغاب عني بياني
وفي مدرسة الصادق الجديدة نما عقل هشام، ونضج
تفكيره، واتسعت معارفه، ولازم هذه المدرسة التي كانت غنية
سمحة، وأخذ عنها الشئ الكثير، وتتلمذ على الإمام الصادق
في مجالسه التي كانت بمثابة ندوة للمحاضرات لما كانت تشتمل
عليه من مناظرات وأبحاث في أكثر المواضيع الإسلامية، والتي
كانت دائرة معارف في جميع أنواع المعارف الإسلامية في ذلك
الحين..
وتتلمذ على الإمام الصادق في المسائل التي كان تعرض له،
ويعوذ في جوابها به، فقد حدثوا: أن هشاما سأل الإمام
الصادق عن خمسماية مسألة، والإمام أجابه على جميعها (١)

---

(١) أنظر التنقيح له ٣ ما بين ص ٢٩٣ وص ٢٩٧.

وحدثوا أيضا أنه سأل الصادق عن أسماء الله واشتقاقاتها، والإمام أجابه عن ذلك، ثم قال له: أفهمت يا هشام فهما تدفع به وتنافر أعدائنا الملحدين في الله والمشركين مع الله عز وجل غيره، قال له: نعم، قال: نفعك الله به، وثبتك يا هشام. قال هشام: فوالله ما قهرني أحد في التوحيد حينئذ حتى قمت مقامي هذا " (١).

ويغلب على ثقافة هشام الجانب العقلي، على ما سواه من جوانب، لذلك تجد في رواياته عن الإمام الصادق والكاظم كثيرا من الأحاديث في العقائد الإسلامية، وفي أدق المسائل الدينية، وأكثرها غموضا وأبعدها أثرا في العقيدة الإسلامية.

فهو يروي أحاديث الزنادقة الذين كانوا يسألون الإمام، وما كانوا يناقضونه به، وأجوبته لهم، كأبي شاكر الديصاني وعبد الله الديصاني وعبد الكريم العوجاء وسواهم من أصحاب النزعة الإلحادية في الإسلام (٢).

مثال ذلك:

قال هشام: سأل أبو شاكر الديصاني الإمام الصادق فقال له:

" ما الدليل على أن لك صانعا؟ فقال: وجدت نفسي لا

---

(١) توحيد الصدوق ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٢) أنظر توحيد الصدوق ص ٩٢ و ١٢٣ و ١٣٤ و ٣٠٠ و ٣٠٣ فإنك تجد فيها أسئلة الديصاني وابن أبي العوجاء وجماعة من الزنادقة للإمام الصادق وما أجابهم به.

تخلو من إحدى جهتين، إما أن أكون صنعتها أنا؟ أو صنعها غيري؟ فإن كنت صنعتها فلا أخلوا من أحد معنيين، إما أن أكون صنعتها وكانت موجودة؟ أو صنعتها وكانت معدومة، فإن كنت صنعتها وكانت موجودة، فقد استغنت بوجودها عن صنعتها، وإن كانت معدومة فإنك تعلم أن المعدوم لا يحدث شيئا. فقد ثبت المعنى الثالث إن لي صانعا وهو الله رب العالمين، فقام وما أحار جوابا " (١).

وينبغي أن لا تفوتنا الإشارة إلى أن الإمام يقصد بنفسه التي جعلها الموضوع للصنع هي الكائنات الممكنة جملة واحدة وهي جميع العالمين، التي إذا بطل أن تصنع نفسها في حال وجودها وفي حال عدمها ثبت أن الصانع لها غيرها وهو واجب الوجود، وذلك بقرينة قول الصادق: وهو الله رب العالمين.

وكان هشام يسأل الإمام عما استعصى عليه من مشاكل العقيدة الدينية، وفي كتاب توحيد الصدوق كثير منها مثال ذلك:

أنه سأل الصادق فقال له ما الدليل على أن الله واحد؟

فقال: اتصال التدبير وتمام الصنع كما قال الله عز وجل: " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " (٢).

وكما تبرز نزعته العقلية في أحاديثه وسؤالاته كذلك تبرز واضحة في محاوراته ومناظراته ومؤلفاته أيضا، فإنك تجد فيها

---

(١) التوحيد ص ٣٠٠ - ٣٠١.

(٢) نفس المصدر ص ٢٥٤.

جانبا كبيرا منها، عالج فيها المواضيع العقلية كما يتبين ذلك في بعض الفصول المقبلة.

ولم يقف هشام في نزعته العقلية عند قضايا الدين فحسب، بل تعداها إلى مواضيع أخرى فلسفية، قد يكون كثير منها لا صلة بالدين كما يتضح ذلك في فصل آرائه.

وكما كان مفكرا في المفكرين كذلك كان من رواة الأحاديث الموثوقين، وله تلامذة رواة يأخذون عنه ما رواه عن الأئمة منهم:

١ - أبو أحمد محمد بن أبي عمير زياد بن عيسى المتوفى عام (٢١٧ ه) وهو من أكابر الرواة الثقات ومن وجوه الشيعة البارزين.

٢ - أبو محمد صفوان بن يحيى البخلي الكوفي أوثق أهل زمانه وأعبدهم.

٣ - حماد بن عثمان بن زياد الرؤاسي الكوفي مولى بني (غني) من أكابر الرواة وأعاظم الثقات توفي سنة (١٩٠ ه) وهو ممن أجمعت الطائفة على تصحيح ما يصح عنه من حديث لأنه لا يروي إلا عن ثقة، وصرح بذلك جماعة.

٤ - يونس بن يعقوب بن قيس الدهني وثقة جماعة من مؤلفي الرجال كالطوسي والنجاشي وسواهما.

٥ - علي بن معبد البغدادي من المؤلفين، ولم يصرح أحد بتوثيقه.

٦ - علي بن الحكم الأنباري صرح جماعة بوثاقته وهو تلميذ ابن أبي عمير.
٧ - يونس بن عبد الرحمن من أجلاء الإمامية الثقات، ولد في أيام هشام بن عبد الملك الأموي، وهو من المؤلفين.
٨ - نشيط بن صالح بن لفافة مولى بني عجل صرح جماعة بوثاقته كما عن كالنجاشي وغيره.
٩ - أبو الحسن علي بن منصور تلميذ هشام في الكلام وله كتاب التدبير وكتاب الإمامة، وله آراء مبثوثة في كتب الكلام.
وكثيرون سوى هؤلاء.
وقد اعتنى هشام في الحديث فوضع له كتابه (الأخبار كيف يفتح) والأصل الذي ينسب إليه، وهو من الأصول الأربعماية، التي كانت الشيعة فيما بعد تعتمد عليها وترجع إليها، وقد ذكره الشيخ محمد بن الحسن الطوسي في كتابه الفهرست ورواه عنه بطريقين.
أحدهما: ما رواه عن جماعة عن الصدوق محمد بن علي عن ابن الوليد عن الصفار عن يعقوب بن يزيد ومحمد بن الحسن بن أبي الخطاب عن ابن أبي عمير عن هشام.
وكان إلى جانب ذلك فقهيا من أولئك الذين حملوا الفقه والآثار، وألفوا فيها، وقد وضع في هذه الناحية كتاب (علل التحريم) وكتاب الفرائض) وسواهما.
وهو أيضا من أولئك العلماء الذين تناولوا في ثقافتهم أصول

التشريع، وسبقوا إلى التصنيف فيه، فقد وضع لذلك كتاب الألفاظ، وعده السيد الصدر ممن سبقوا إلى هذا الموضوع (١).
ونحن لا نعرف شيئا عن آرائه في الأصول، نعم وردت عنه بعض آراء مجملة لا يختلف عما يقوله جمهور الأصوليين الشيعة.
فقد ورد عنه أنه كان يقول إن التواتر موجب للعلم ولو كان حاصلا من الكفار، كما أشار إلى ذلك ابن الخياط المعتزلي قال:
" ثم إن الماجن " ويقصد به ابن الراوندي) قال: فإن قال السفهاء من البغداديين: الشيعة لا تزعم أن مجئ خبر المتواترين موجب للعلم قال: قلنا لهم: ليس كلهم يقول هذا، هذا هشام بن الحكم يزعم أن مجئ خبر المتواترين موجب للعلم ولو كانوا كفارا " (٢).
ووردت إشارة عنه إلى الاستصحاب الذي هو من أركان الأصول المهمة، فقد حكي عنه أنه قال: " إن الرجل إذا جامع أهله وسافر إلى مكة أو توارى عنا ببعض الحيطان، فعلينا أن نقيم على حياته حتى يأتينا خلاف ذلك " (٣).
ويرجع مفاد الاستصحاب إلى البناء على بقاء ما كان متيقنا وترتيب آثاره الشرعية عليه في ظرف الشك فيه.

---

(١) أنظر تأسيس الشيعة ص ٣١٠.
(٢) الانتصار ص ١٥٨.
(٣) التنقيح م ٣ ص ٢٩٦.

ووردت إشارة أيضا إلى الإجماع فقد نقل ابن الخياط أنه قال:

" وزعم هشام بن الحكم أن أكثر الأمة ضلت بتركهم عليا وقصدهم إلى سواه، فأما الكل فلا يجوز عنده أن يجتمعوا على ضلال " (١).

وكان هشام يملك إلى ذلك المشاركة في مواضيع أخرى، يلتقي فيها مع المفكرين وذوي البيان، ولا يكون دونهم.

وقد حدث المسعودي " أن النظام حضر مجلس يحيى بن خالد البرمكي وزير الرشيد مع طائفة من أهل النظر والكلام مثل أبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وبشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس وكثير غيرهم، وأن الوزير قال: أكثرتم الكلام في الكمون والظهور والقدم والاستطاعة والجوهر والكمية، وطلب إليهم أن يتكلموا في العشق، فقال كل منهم كلاما في ذلك (٢).

وقد تكلم كل واحد من أولئك الأقطاب بما يراه، وسجل كلامهم في تلك الجلسة الرسمية التي عقدها وزير الرشيد، وكان من جملة من تكلم صاحبنا هشام قال:

" أيها الوزير العشق حبالة نصبها الدهر، فلا يصيد بها إلا أهل التخالص في النوائب، فإذا علق المحب في شبكتها، ونشب في أثنائها، فأبعد به أن يقوم سليما، أو يتخلص وشيكا. ولا

---

(١) الانتصار ص ١٣٩.

(٢) عن مروج الذهب ج ٦ ص ٣٦٨ طبعة باريس وطبعة أخرى بتعليق الحميد محيي الدين ج ١ ص ٣٨٠.

يكون إلا من اعتدال في الصورة، وتكافؤ في الطريقة، وملائمة في الهمة. له مقتل في صميم الكبد ومهجة القلب، يعقد اللسان الفصيح، ويترك المالك مملوكا، والسيد خولا، حتى يخضع لعبد عبده " (١).

ومن الملاحظ أن هشاما كان يملك المشاركة حتى في هذه المواضيع، ويملك كذلك البيان الممدود بإحساس الأديب ذي التجربة الواسعة، ويضرب دلوه مع دلاء زملائه أقطاب المعرفة والكلام ولا يقصر عنهم. ولو أنه أمكن العثور على نماذج أخرى من كلامه في أشباه هذا الموضوع لكان الحكم على بيانه أكثر تفصيلا.

---

(١) المصدر السابق.

مكانته

كان هشام ملتقى لرضا فريق من الناس وسخط فريق آخر، وكان الناس فيه فريقين، فريق له ومعه، يطري عليه في دينه وتقواه وطريقته ومواقفه المحمودة في الذب عن الإسلام ونصرة التوحيد، ودفع الشبه في أصول الدين. وفريق ينصب عليه بالتشنيع ورميه في دينه، وينسبه إلى الكفر والغلو والإلحاد والزندقة.

فيقول فيه قتيبة:

" كان من الغلاة ويقول بالجبر الشديد، ويبالغ في ذلك، ويجوز المحال الذي لا يتردد في بطلانه ذو عقل " (١).

ويقول القاضي عبد الجبار:

" قال شيخنا أبو علي (الجبائي): أن أكثر من نصر هذا المذهب (يعني الشيعة) كلن قصده في الدين والإسلام، فتسلق بذلك إلى القدح فيهما، لأنه لو طعن فيهما بإظهار كفره وإلحاده

(١) لسان الميزان م ٦ ص ١٩٤.

لقل القبول منه، فجعل هذه الطريقة سلما، نحو هشام بن الحكم وطبقته.. " (١).

وقد قرأت فيما سبق وصف ابن تيمية له.

" نشأ في أحضان أبي شاكر الديصاني الزنديق، وكان من غلمانه، ومن بيئة أبي شاكر رضع أفاويق الزندقة والالحاد والتجسيم ".

كما مر عليك قول ابن الخياط:

".. بل المقروف بقول الديصانية شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم المعروف بصحبة أبي شاكر الديصاني، الذي قصد إلى الإسلام فطعن فيه من أركانه، فقصد إلى التوحيد بالإفساد ".

وقد تحاملت عليه المعتزلة تحاملا كبيرا، فوصفوه بالخروج عن الإسلام خروجا لا شبهة فيه، حتى قال قائلهم منكرا على من يتبع طريقة هشام.

ما بال من ينتحل الإسلاما * متخذا أمامه هشاما (٢)

وإزاء هذا التحامل فقد أطراه جماعة من حملة العلم والأثار، فقال عنه الشيخ المفيد: إنه كان تقيا وروى حديثا كثيرا (٣) وأنه من أكبر أصحاب الإمام الصادق.. بلغ من

---

(١) الشافي ص ١٢.
(٢) أنظر الانتصار.
(٣) التحفة للقمي فارسية ص ٤٠٦.

مرتبته وعلوه عند أبي عبد الله جعفر بن محمد أنه دخل عليه بمنى، وهو غلام أو ما اختط عارضاه، وفي مجلسه شيوخ الشيعة كحمران بن أعين وقيس الماصر ويونس بن يعقوب وأبي جعفر الأحول وغيرهم، فرفعه على جماعتهم، وليس فيه إلا من هو أكبر منه سنا، فلما رأى أبو عبد الله أن ذلك قد كبر على أصحابه قال: هذا ناصرنا بقلبه ولسانه ويده " (١) وقد وردت مدائح جليلة عن الإمامين الصادق الكاظم (٢) ويقول ابن النديم:

إنه " من جلة أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام، وهو من متكلمي الشيعة وبطائنهم، وممن دعا له الصادق عليه السلام فقال: أقول ما قال رسول الله (ص): لا تزال مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك " (٣).

ويقول فيه الإمام الصادق:

" هشام بن الحكم رائد حقنا، وسائق قولنا، المؤيد لصدقنا، والدامغ لباطل أعدائنا، من تبعه واتبع أثره تبعنا، ومن خالفه وألحد فيه فقد عادانا وألحد فينا " (٤).

وأيا كان القول فإن هذه الضجة التي تثار من حوله بالمدح والقدح على السواء لتدل دلالة صريحة على نباهة شأنه وبعد صوته وعميق أثره.

---

(١) التنقيح م ٣ ص ٢٩٤.
(٢) نفس المصدر وانظر التحفة ص ٤٠٦.
(٣) ملحقات الفهرست ص ٧.
(٤) الشافي ص ١٢.

وقد قالوا من قبل - كما يقول الجاحظ - " يستدل على نباهة الرجل من الماضين بتباين الناس فيه، وقال: ألا ترى أن عليا (رضي الله عنه) قال: يهلك في فئتان، محب مفرط ومبغض مفرط، وهذه صفة أنبه الناس وأبعدهم غاية في مراتب الدين وشرف الدنيا " (١).
ومما يجدر بالذكر أن ما جاء في زيفه وإلحاده وسوى ذلك من أحاديث، إنما جاء من جانب خصوم، عرف عنهم التحامل عليه وعلى الشيعة خاصة، أو هو كلام خصوم أو غير خصوم متأخرين عنه، رموه بما فيه وبما ليس فيه، نصرة لنزعاتهم، ودفاعا عن مذاهبهم. يقول الأستاذ أحمد أمين: والجاحظ يشتد عليه في المناقشة ويغضب في نقده غيرة منه على المعتزلة (٢).
لذلك يجب أن نتلقى مثل هذه الاتهامات بتردد كبير وحيطة كاملة، ولا سيما وقد عرفنا أن الإمام الصادق أعظمه وأكبره وأرشد إليه ووثقه، وأن الإمامين الرضا والجواد ترحما عليه (٣).
ومهما يكن من شئ فإن هناك حقيقة واقعية تسمو على قول المتخرصين، وتبدد التهم والظنون. أنه بدون ريب من الشخصيات الموهوبة بالفكر والعلم، قوي الشخصية واسع الخطوط، ذو أفق عقلي مترامي الأطراف، حاد الفطنة حاضر

---

(١) إبراهيم بن سيار ص ٧٠.
(٢) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٦٩.
(٣) أنظر التحفة ص ٤٠٤.

الجواب، وذو شهرة طائرة ونباهة لا تجحد، أو هو كما نعته
الأستاذ أحمد أمين:
" أكبر شخصية شيعية في علم الكلام... وكان جدلا قوي
الحجة، ناظر المعتزلة وناظروه، ونقلت له في كتب الأدب
مناظرات كثيرة متفرقة، تدل على حضور بديهته وقوة
حجته " (١).
وينعته الشهرستاني فيقول:
" وهذا هشام صاحب غور في الأصول، لا ينبغي أن يغفل
عن إلزاماته على المعتزلة، فإن الرجل وراء ما يلزمه على الخصم
ودون ما يظهره من التشبيه " (٢).
ويصفه ابن النديم فيقول:
" هو من متكلمي الشيعة ممن فتق الكلام في الإمامة،
وهذب المذهب والنظر... وكان حاذقا بصناعة الكلام حاضر
الجواب ". (٣)
ويدل على شخصيته العلمية الواسعة ما رووه:
" أن ملك الصغد كتب إلى الرشيد يسأله أن يبعث إليه من
يعلمه الدين، فدعا يحيى بن خالد فعرض عليه الكتاب، فقال
يحيى: لا يقوم لذاك إلا رجلان ببابك: هشام بن الحكم،

---

(١) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٦٨.
(٢) الملل والنحل ج ١ ص ١٠٨.
(٣) الفهرست ص ٢٤٩.

وضرار فقال: كلا، إنهما مبتدعان، فيلقنان القوم ما يفسدهم ويغويهم بالمسلمين، ليس لذلك إلا أصحاب الحديث، فقال يحيى: أصحاب الحديث لا يحسنون، وأهل الصغد قد غلب عليهم الثنوية،... فأبى الرشيد ووجه بعض أصحاب الحديث، فلما ورد أكله أهل الصغد بالحجج، فقال ملك الصفد: ما أضعف دينكم وحججكم، فضحك صاحب الحديث. فقال الملك: وما هذا الضحك: فقال: إنا لسنا أصحاب الحجج، فإننا مقلدة، وعندنا من له الجدل وعنده الحجج، ولا يقوى لهم أحد، وقد أشار بعض المحصلين على صاحبنا ألا يبعثنا فوقع الغلط عليه " (١).

وبقوة شخصيته هذه استطاع أن يجذب الشاعر منصور النمري إلى مذهبه.

قال الجاحظ: وكان (منصور النمري) يذهب أولا مذهب الشراة (طائفة من الخوارج) فدخل الكوفة وجلس إلى هشام بن الحكم الرافضي، وسمع كلامه فانتقل إلى الرفض، وأخبرني من رآه على قبر الحسين بن علي رضي الله عنهما، ينشد قصيدته التي يقول فيها:

فما وجدت على الأكتاف منهم * ولا الأقفاء آثار النصول
ولكن الوجوه بها كلوم * وفوق حجوزهم مجرى السيول
أريق دم الحسين ولم يراعوا * وفي الأحياء أموات العقول
فدت نفسي جبينك من جبين * جرى دمه على خد أسيل

(١) أنظر محاضرات الأدباء م ١ ص ٣٨.

أيخلو قلب ذي ورع ودين * من الأحزان والألم الطويل
وقد شرقت رماح بني زياد * بري من دماء بني الرسول
بتربة كربلا لهم ديار * ينام الأهل دارسة الطلول
بأوصال الحسين ببطن قاع * ملاعب للدبول وللقبول
تحيات ومغفرة وروح * على تلك المحلة والحلول
برئنا يا رسول الله ممن * أصابك بالأذية والذحول (١)

لذلك يمكننا أن نقول أن هشاما إن لم يكن أكبر علماء عصره، فهو بدون شك من أكبرهم وأبرزهم، وأكثرهم شهرة، وأوسعهم ثقافة. ويشهد لذلك قول علي بن إسماعيل الميثمي (أحد كبراء متكلمي الإمامية المعاصرين لهشام) وهو في سجن الرشيد، وقد بلغه أن الرشيد قد عقب على هشام وجد في طلبه فقال: " إنا لله وإنا إليه راجعون، على ما يمضي من العلم إن قتل، ولقد كان عضدنا وشيخنا والمنظور إليه فينا " (٢).

وهذه من مثل الميثمي - وهو أحد شخصيات الشيعة الكلامية البارزة - شهادة قيمة، تعبر عن مكانة الرجل بين مفكري ذلك العصر، وأثره في ذلك المجتمع، تعبيرا صريحا.

وكان هشام في مكانته العلمية مضرب المثل فقد حدثوا: " أن الشاذاني (وهو من زعماء الإمامية) سأل نوح بن صالح البغدادي عن الصلاة خلف المرجئة في حضور جماعة، فالتفت نوح إلى الجماعة وقال: يا من حضر ألا تعجبون لهذا

(١) أنظر زهر الآداب المطبوع بهامش العقد الفريد م ٢ ص ٢٧٦.
(٢) تنقيح م ٣ ص ٢٩٦.

الخراساني الغمر، يظن في نفسه أنه أكبر من هشام بن الحكم ويسألني هل تجوز الصلاة مع المرجئة في جماعة " (١).

وإزاء هذا كله فقد وردت أحاديث عن الأئمة من أهل البيت تشعر بالذم له، وذلك لأجل قوله بالجسم لا كالأجسام، وقد عرفنا أنه رجع عن هذا الرأي كما سيجئ في فصل (آرائه).

وعلى افتراض قوله بذلك فهو لا يقصد الجسمية بالمعنى المعروف، بل هو تعبير يريد به أن الله تعالى شئ لا كالأشياء، كما قال به تلامذته كالسكاك وعلي بن منصور والفضل بن شاذان، ومن المعقول في العادة أن يمثل التلامذة آراء أستاذهم، فالرجل كما يقول الشهرستاني " وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظهره من التشبه ".

وبعد ذلك لا بد لنا من القول بأن هشاما كان مثالا واضحا للعالم الذي يتطلبه الإسلام في ذلك العهد في ثقافة واسعة متنوعة، تتناسب مع ظروف المجتمع الذي عاش فيه، هذا إلى إيمان قويم وقوة حجة وحضور بديهة وسرعة خاطر، مع شدة أهمام في مكافحة الزنادقة وشبه المخالفين في أصول الدين وغيره. وكان شديد الوطأة على المعتزلة، ناظرهم وناظروه، والفلج له في مناظراته وهم في إبان قوتهم ونشاطهم، يقول الشهرستاني كما سبق: " أنه بعيد الغور لا ينبغي أن يغفل عن إلزاماته على المعتزلة ".

---

(١) منتهى المقال ص ٣١٨.

ولعظيم خطره وشدة وطأته عليهم أكثروا عليه من التقولات الباطلة، ونسبوا إليه ما لم يذهب إليه من الغلو والالحاد والكفر.
وهو قد ناظر أعلام عصره من أصحاب المذاهب والنزعات كعمرو بن عبيد وأبي الهذيل العلاف وضرار بن عمرو الضبي وسليمان بن جرير الزيدي وأبي إسحاق النظام، وله مع الأخير مناظرات كثيرة في مسألة بقاء الخلدين، وفي مسألة الروح والادراك وسواها.
وهو إلى ذلك صاحب مدرسة فكرية، لها أتباع يؤيدونها ويناظرون على طريقتها، عرفت بعد ذلك (بالهشامية)، وظهر بعض أفكارها على آراء النظام وأبي الهذيل العلاف وأبي الحسين البصري. كما ستعرف.

تأثره بالفكر الأجنبي

إنه من الغلو أن نجرد آراء متكلمي الإسلام من كل تأثير أجنبي، وأن نعطيها جميعا صفة الابتكار والابداع، كما يذهب إليه أولئك المغالون المفرطون، كما أنه من الظلم الفاحش أن نرد آراءهم جميعا إلى فلسفة الأمم الأجنبية من اليونان والفرس والهنود. حتى كأننا نفترض الفكر الاسلامي خلوا من الابتكار، كما يميل جملة ممن الباحثين المستشرقين في دراستهم لآراء الاسلاميين، مثل (رينان) الذي بخس الفلسفة الإسلامية حقها، تلك التي مثلها فلاسفة الإسلام، واعتبرها فلسفة يونانية في لغة عربية، يقول:

" لا ينبغي أن نلتمس عند الجنس السامي دروسا فلسفية،.. فإن الفلسفة لم تكن قط عند الساميين إلا عارية، أخذوها عن غيرهم، ولم تتعد ظاهر حياتهم، ولم تكن عظيمة الثمر، وإنما كانت تقليدا للفلسفة اليونانية... ولم يفعل العرب أكثر من أنهم تناولوا مجموع المعارف اليونانية، كما كان العالم كله يقبلها في القرن السابع والثامن... وينبغي أن لا نخدع أنفسنا في من كانوا يسمون فلاسفة بين العرب، فلم

تكن الفلسفة إلا أمرا عارضا في تاريخ العقل العربي " (١).

ويستدرك (رينان) بعد هذا فيقول:

" أما الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام فينبغي أن تلتمس عند فرق المتكلمين... وفي علم الكلام بنوع خاص " (٢).

ولكن (البارون كرادي فو) يثبت وجود حركة فلسفية عند المسلمين قبل تعرفهم على الفلسفة اليونانية فيقول:

" قبل دخول الكتب الفلسفية اليونانية إلى المسلمين كان هؤلاء من تلقاء أنفسهم قد أنشأوا حركة فلسفية، ثم اتسع تفكيرهم وازداد دقة بسبب ازدياد الأثر اليوناني " (٣).

فهو يميل إلى وجود حركة الفلسفية بين المسلمين، لكن نموها ودقتها كان بسبب دخول الأثر اليوناني.

ومن هؤلاء من يغلو في اتباع هذه الطريقة في دراسة مذاهب المتكلمين، حتى التي ظهرت في أوائل عهد المسلمين بالفكر الأجنبي، بل وقبل معرفتهم به كما صنع سي (هوروفتز) عند كلامه عن النظام وسواه من رجالات المعتزلة في بحثه المسمى (أثر الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام).

فهو يرد تفكير النظام كله إلى فلسفة أهل الرواق، حتى ما كان منه راجعا إلى أصول اتفق عليها المعتزلة من أول أمرهم، وقد

---

(١) إبراهيم بن سيار ص ٦٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

تكلف في ذلك، حتى في آراء لم ينفرد بها الرواقيون أو لم يشتهروا بها " (١).

ومن هؤلاء من يقرر رأي (رينان) وأمثاله لكن بصورة غير مباشرة، فالأستاذ (بريتزل) يذهب إلى أن الأثر اليوناني وخاصة الأثر الرواقي إنما غزا الفكر الاسلامي ليس بطريق مباشر بواسطة المذاهب الديصانية والغنوسطية والثنوية على اختلافها، وبما كان فيها من جمع وتوفيق بين مذهب اليونان وخاصة الراقيين، وأنه وجد ما يدل على الأثر للرواقيين على غيرهم حول مدينة الرها (٢).

ولكن من جانب آخر وجد فيهم بعض المنصفين المعتدلين في حكمهم وآرائهم منهم الدكتور سارطون قال:

" إن بعض المؤرخون يجربون أن يستخفوا بتقدمة الشرق للعمران، ويصرحوا بأن العرب والمسلمين نقلوا العلوم القديمة ولم يضيفوا إليها شيئا ما... إن هذا الرأي خطأ، وإنه لعمل عظيم جدا أن ينقل إلينا العرب كنوز الحكمة اليونانية ويحافظوا عليها، ولولا ذلك لتأخر سير المدنية بضعة قرون.. " (٣).

ويقول نيكلسون:

وما المكتشفات اليوم لتحسب شيئا مذكورا إزاء ما نحن مدينون به للرواد العرب الذين كانوا مشعلا وضاء في القرون

---

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر.

(٣) الخالدون العرب ص ٤ للأستاذ قدري طوقان.

الوسطى المظلمة ولا سيما في أوروبا.. " (١).
ويقول دي فو:
" إن الميراث الذي تركه اليونان لم يحسن الرومان القيام به أما العرب فقد أتقنوه وعملوا على تحسينه وإنمائه حتى سلموه إلى العصور الحديثة " (٢).
فالفكر العربي الاسلامي لم يكن عند هؤلاء راكدا أو ناقلا، بل كانت فيه الروح والحياة، ولم يكن ميكانيكيا.
ويؤكد البنديت نهرو أن العرب كانوا يحملون روحا استطلاعيا يحاكم ويفكر يقول:
"... ولكن العرب امتازوا بهذه الروح الاستطلاعية مما يجعلهم يدعون بجدارة آباء العلم الحديث... لقد صنعوا أول مكبر، وصنعوا أول بوصلة، وكان أطباؤهم وجراحوهم ذوي شهرة عالمية طبقت آفاق أوربا " (٣).
ومهما يكن من شئ فإن القول بأن الإسلاميين وقفوا لدى الفلسفة اليونانية موقف الشارح والناقل فحسب محاولة من الصعوبة بمكان، من حيث معرفة مذاهب المتكلمين من أكثر نواحيها، نواحي المصطلحات من جهة، ونواحي ذوات تلك المذاهب وحقيقتها من جهة ثانية.
كذلك من الصعب علينا أن نعرف مدى فاعلية ذلك التيار

---

(١) نفس المصدر.
(٢) الخالدون العرب ص ٤.
(٣) لمحات من تاريخ العالم ص ٣٥.

الفلسفي الجديد في تلك الحقبة العباسية التي وجد فيها هشام، وأن نعرف حدود تلك الآراء الفلسفية التي انتشرت في شرقي البلاد الإسلامية ولا سيما العراق في ذلك العهد، والتي استجاب لها المتكلون الاسلاميون، وألفوها أمامهم سافرة.
كل ذلك تتعذر على الباحث معرفته، لفقدان المصادر المؤلفة في آراء الاسلاميين في ذلك الدور.
لكننا نعلم من جهة ثانية أن رجال الفكر الاسلامي وجدوا أمام هذا التيار الفلسفي الذي كان نتيجة دخول أمم أجنبية ذات ماض غني بالثقافة والحضارة والتاريخ. وطبيعي أن يحدث ذلك في المجتمع الاسلامي ألوانا جديدة لم تعهد من قبل، وأن يتطور المسلمون إلى مزيج فكري جديد، يتكون من العقلية العربية، ومن تعاليم الإسلام، ومن وراثات الأمم الدخيلة.
لذلك لا نستطيع أن ننكر تأثر الثقافة الإسلامية بما أحاط بها أو وصل إليها من ثقافات وأفكار، وهذا طبيعي في كل ثقافة، وفي كل تاريخ أمة وتفكير مجتمع. فإن التجاوب بين الأفكار والثقافات والعادات أيضا سنة طبيعية في جيع أمم الأرض وشاهدنا على ذلك أن الفلسفة الأوروبية في أوائل العصور الحديثة قد تأثرت وتجاوبت الفلسفة القرون الوسطى الشرقية، لا سيما في الغزوات الصليبية التي استمرت زهاء قرنين، وتأثرت كذلك بما جاورها من الفلسفة الأندلسية التي كانت في ذلك العهد في أوجها.

لكن هل يعني ذلك افتراض أن التفكير الإسلامي كان خلوا من الابتكار، وأنه عقيم فاقد حتى للخصائص التي يتميز بها تكفير كل أمة؟ أن القول باقتصار الفكر الاسلامي العربي على الأخذ من اليونانيين وحدهم، وبافتقاره إلى التأمل الذاتي والاختبار الشخصي قول لا يستند إلى حقيقة تاريخية واقعة، فإن العرب لم يقفوا جهدهم على الناحية الإشراقية طريقة أفلاطون أو المشائية طريقة أرسطو، وإنما أنفقوا الكثير من جهودهم وعنايتهم في تفهم أسرار المادة، فاكتشفوا في علم الهيئة والطبيعيات والكيمياء والطب وسواها قوانين دقيقة، اعترف بصحتها العلم الحديث (١).

وإننا لو رجعنا إلى الوثائق والمستندات التاريخية والآثار التي تركها لنا العرب لوجدنا أرقاما كافية للتدليل على أنهم لم يكونوا ناقلين فحسب، بل إنهم أضافوا إلى التراث اليوناني ابتكارات وأفكارا جديدة لم يعهدها من قبلهم.

إن أكثر ما نشاهده من هذه الخوارق اليوم أو نستخدمه أو نسمع به، إنما جاء نتيجة تجارب وجهود كثيرة في قرون متطاولة، كان العرب من ورائها يشاركون في وضعها.

وقد يكون هذا القول مفاجئة لأول وهلة تثير التساؤل، ذلك لأن تراث العرب مجهول لنا. ولكن الحقيقة ينبغي أن تبرز. ورجوعنا إلى الوثائق الثابتة تثبت أن للعرب القدم الراسخة في أغلب العلوم المعروفة اليوم وفي الكشوف الحديثة وسنثبت ذلك فيما يلي:

(١) أنظر نظرات في فلسفة العرب ص ١١٠ هامش.

١ - دوران الأرض حول الشمس.
إن الفكرة الشائعة هو أن أول من تكلم عن دوران الأرض حول الشمس هم (غاليلو) و (بروفو) و (كوبرينكوس). لكن الواقع أن السابق لهم جميعا في الكلام حول دوران الأرض هو عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الذي عاش قبل هؤلاء بمأتي سنة على الأقل.

٢ - الجاذبية.
والمعروف أن أول من تكلم على الجاذبية واكتشفها هو (ايزاك نيوتن)، حين علل سقوط التفاحة من الشجرة بجاذبية الأرض لها.
ولكن سبقه إلى ذلك الرازي بمئات السنين، فقد عاش في القرن السادس الهجري وعلل (المدرة) التي رماها وسقطت بعد ارتفاعها، وانتهى تفكيره إلى القول بأن الأرض قوة قاهرة تحكم على الأشياء بالانجذاب إليها.

٣ - البصريات.
والحسن بن الهيثم هو أول من وضع علم البصريات منذ حوالي ألف سنة، وكان له الأثر العظيم في الحياة المعاصرة.
ذلك العلم الذي يبحث في سقوط الأشعة والضوء على الأجسام الصقيلة.
وبهذا العلم اتصلت نظريات الضوء وانفتح الباب أمام مخترعات كثيرة، واستحق ابن الهيثم به أعظم التقدير من علماء أوروبا، فقد قال عنه (فياردو):

إن ابن الهيثم هو العربي الذي تعلم منه رجالنا الكبار من أمثال العلامة كبلر.

٤ - الرياضيات.

ومن الثابت أن محمد بن موسى بن شاكر هو واضع علم الجبر بأمر المأمون العباسي في القرن التاسع الميلادي وعنه أخذته أوروبا ولا زالت تسميه باسمه العربي (الجبر).

وأولاد موسى وهم محمد وأحمد والحسن هم الذين وضعوا المعادلات الرياضية.

وبنتيجة تلك البداية للرياضيات كانت تلك المخترعات الهائلة كالصواريخ والأقمار الاصطناعية والراديو وسواها.

٥ - الكيمياء.

وينبغي أن لا ننسى في هذا المضمار إمام الكيمياء جابر بن حيان واتكاء أوروبا بعد نهضتها على كشوفه، واحتياجها إلى ترجمة كتابه (الاستتمام) الذي نقل إلى اللغة اللاتينية عام ١٦٧٢ م لتتعلم منه وقال (بريتلو) عن جابر بن حيان " لجابر في الكيمياء ما لأرسطو في المنطق " ويتبين بذلك أنه ابتكر الكيمياء كما ابتكر أرسطو المنطق.

والثابت أن علماء العرب أحدثوا ثورة علمية عظمى واكتشفوا (الكحول) و (حامض الكبريتيك) و (حامض النتريك) و (البوتاس) و (ملح النشادر) و (الراسب الأحمر).

وهم أول من استخدموا الطرق العديدة في عمليات

الكيمياء كالتقطير والترسيب والتصعيد والتذويب والبلورة والتحويل.

وهم أول من اخترع الساعة الدقاقة والساعة المائية، وقد أهدى الرشيد ساعة دقاقة إلى الإمبراطور (شارلمان) فكانت أعجوبة أوروبا في ذلك الوقت. وقد شاهد السائح بنيامين منذ ٧٠٠ سنة في الجامع الأموي في دمشق ساعة ذات أثقال أخذ منه الذهول كل مأخذ.

وكانت الساعة تحتوي على فتحات بعدد ساعات الليل والنهار، فإذا انقضت ساعة وقع من فم طائر مصنوع من نحاس كرة في حجم البندقة فيحدث رنين واضح، ويمد الطائر عنقه، ثم يغلق الباب على فتحة من الفتحات فيعرف الناظر إليها كم مضى من الليل والنهار (١).

وأسطورة (رينان) في العقل العربي السامي، التي خدعت أناسا كثيرين هي من الأساطير التي يشيدها الوهم والخيال، لا تعتمد على أساس صحيح. أنه يحتكر التأمل الفلسفي ودقة التفكير على العقل الآري، وأما العقل السامي فهو سطحي راكد لا حياة فيه، ولا يتعدى الظواهر.

وما أقرب أن تكون هذه الفكرة استعمارية، يذيعها المستعمرون باسم العلم والفلسفة والتاريخ، ترمي لخلق عقدة نفسية عند العرب، ليزعزعوا إيمانهم بتفكيرهم، ولينتزعوا

---

(١) جريدة الجمهورية المصرية عدد ٢٢ فبراير عام ١٩٥٨ ص ٦ من مقال للأستاذ رشدي صالح والخالدون العرب وعبقرية العرب.

ثقتهم بأنفسهم، وليبعدوهم من الانتفاع بآثار الفكر العربي والاستفادة من تراثهم القديم.
إنها فكرة مصدرها الاستعمار الذي لم يكتف بانتزاع أوطاننا وثرواتنا وحتى أخلاقنا وديننا، لم يكفه كل ذلك حتى أخذ يعمل على انتزاع أثمن ما يملكه إنسان هو ثقتنا بتفكيرنا، وأنفسنا، إنه يعمل على ذلك ليضع الخط الدفاعي عن استعماره وليستعمر تفكيرنا وليخلق فينا عقدة النقص، ليشعرنا بقصورنا عن إدراك وحل مشاكلنا، ولنقف في جهودنا وتفكيرنا، ولنعتمد على المستعمرين في أخذ كل فكرة ترد عنهم أخذ المسلمات من دون تأمل ولا مناقشة ومحاكمة، لأننا لا نملك التأمل والمناقشة والمحاكمة، ولننظر إليهم وهم الآريون أصحاب الفكر الدقيق، والنظر العميق نظرة التقديس والاكبار، نظرة العبد إلى سيده.
إن وراءها - بدون شك - غاية استعمارية واضحة، والجدير بالذكر أنهم أرادوا أن يسلبونا الثقة حتى بسعة الخيال، فقد قال بعض المستشرقين " إن العرب ضيقو الخيال، وإن سعة الخيال وعمق الفكر وقف على الآريين، وإذا عرض عليهم ابن الرومي الشاعر آمنوا بخياله وعمق تفكيره، ولكن قالوا إن جده رومي من عنصر آري، وإذا عرض عليهم المعري قالوا إنه لا خيال له، لأنه عربي صميم (١).
وأخال أنه لا حجة لديهم إلى إنكار عمق تفكيره وسعة خياله الذي يبدو في كتابيه اللزوميات ورسالة الغفران إلا بأنه عربي صميم.

---
(١) شرح ديوان ابن زيدون لكامل كيلاني ص ٢٨.

وقد طغت هذه الفكرة الاستعمارية على البلاد العربية بعد الحرب العالمية الأولى، وأخذت تغزونا في تفكيرنا ونفوسنا غزوا عنيدا، وانجرف بها كثير من شبابنا المثقفين، وتجاوبوا معها معتقدين أن الغربيين أدق تفكيرا وأعمق تأملا وأبعد نظرا، ونظروا إلى آرائهم نظرة تقديس وعصمة، وسخروا بكل ما يملكه العرب من تفكير وتراث علمي وفلسفي، كما سخروا بتاريخهم وأدبهم، وتكونت في أعماقهم عقدة الشعور بالنقص الذي تتعذر ملافاته.

وقد كانوا يتخذون من أقوال الغربيين حين يريدون إثبات شئ دليلا قاطعا لا يقبل النقض، أو عملا رياضيا لا يعرض عليه الخطأ.

وهي بالطبع فكرة خطرة تمكن المستعمرين من أرضنا ومن استغلالنا، كان الجدير بنا أن ننظر إليهم، وإلى كل فكرة وقول يرد عنهم نظرة تحفظ وحذر ويقظة.

وإزاء هذا كله فهل أخذ المتكلمون الاسلاميون - لأنهم من الأصل السامي السطحي التفكير - تلك الآراء بجملتها من دون تحوير أو تطوير، على نحو أن شخصية تفكيرهم قد انمحت في تلك الآراء، واستحالت في كيانها؟

وهل هناك ما يحتم أن تكون كل فكرة عند فلاسفة المسلمين أو متكلميهم مأخوذة عن أصل أجنبي؟ وأنهم نقلوا الأفكار الدخيلة نقلا دون ما تصرف؟ أم أنهم أخضعوا ذلك لتفكيرهم وعقيدتهم وثقافتهم، ومزجوه بها، واختاروا منه ما يلائم مذاهبهم، وطرحوا منه ما يخالفها؟

إن القول بأنهم نقلوه بجملته بحيث استحالت فيه شخصية تفكيرهم من دون تطوير وتحوير وأخذ وطرح، ليس عليه شاهد صحيح، وهو ما تأباه طبيعة العقل البشري، سنة التطور الفكري، ويفضي حتما إلى إنكار خصائص الشعوب والأفراد.
وهل من جدوى بعد هذا، أن ننكر أن مفكرا موهوبا كهشام طلع في عصر الترجمة والفلسفة أن يتفاعل بها، وأن يتغذى عقله ويتكون متأثرا بهذا الوسط الثقافي، بحيث لا يظهر على تفكيره أثر الابتكار والتطوير والانشاء من كل وجه.
إن ما يجب أن يرد هو القول بأن كل فكرة أو رأي له، مأخوذ من قوم سبقوه، لأنه يترتب على هذا محو الخصائص الشخصية التي يتمتع بها كل مفكر موهوب، والتي تتميز بها كل ثقافة، وهي تلك الخصائص المستمدة من عبقرية أهلها وظروفهم التاريخية وأحوالهم بوجه عام، وسيتبين في فصل (آرائه) أنه عارض الكثير من تلك الآراء الأجنبية، ولم يأخذها على عواهنها كما هي، وإنما أخذ منها ما أخذ، مع التحوير والتصرف، وأضاف إليها شيئا من أفكاره الخاصة وثقافته الإسلامية (١).
وأراء هشام الفلسفية المبعثرة في مؤلفات الفرق والعقائد لم يتعرض لها مؤلفوا الفرق والعقائد إلا لما كان له مساس في القدح فيه والنيل منه، وتهجين رأيه والتنفير منه، وأكثر ما

(١) اعتمدنا في كتابة قسم من هذا الفصل على المباحث القيمة التي عقدها الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة في كتابه إبراهيم بن سيار النظام ولا سيما في ص ٧٤ - ٧٨ وسواها من الصفحات.

ذكروه عنه من آراء إنما هو في الله وصفاته وسوى ذلك، مما له اتصال في رميه بالخروج عن الإسلام.

وفي بعض تلك الآراء ما يمت بصلة وثيقة إلى أصل أجنبي، يمكن إرجاعها إليه. ومن أمثلة ذلك:

١ - قوله بنفي الجزء الذي لا يتجزأ، وأن كل جزء يفرض هو قابل للقسمة إلى غير نهاية (١).

وهذا الرأي بعينه يعزى إلى (أنا كساجوراس) اليوناني المولود حوالي سنة (٥٠٠) قبل الميلاد، فقد أنكر (أنا كساجوراس) على طائفة الذريين ما زعموه من إمكان تقسيم المادة إلى ذرات لا تقبل التقسيم، وأكد أن المادة تتجزأ أبدا إلى ما لا نهاية " (٢).

ونحن لا ندري على وجه التحقيق حقيقة مقالة هشام في انقسام الجزء إلى ما لا نهاية هل يقصد القسمة بالفعل كما هو منسوب إلى الرواقيين؟ أم يقصد القسمة بالقوة والامكان كما ينسب إلى أرسطو.

وأيا كان فنظرة هشام في تقسيم الجزء نظرة أجنبية، استجاب لها وتفاعل بها، وربما كان قوله بالطفرة خروجا من مشكلة عدم إمكان قطع المسافة مع المحاذاة يؤيد قوله بالقسمة الفعلية.

ويؤيد ذلك أيضا أن النظام الذي أخذ القول بانقسام المادة

---

(١) فرق البغدادي ص ٤٢ وص ١١٣ و ٢٢٣ ومقالات الأشعري ص ١٢٤.

(٢) قصة الفلسفة اليونانية ص ٨٠.

إلى ما لا نهاية عن هشام، ينسب إليه القسمة الفعلية كما حكاه عنه الإمام الرازي في المباحث الشرقية، ذلك إذا اعتبرنا أن آراء التلميذ كاشفة عن آراء أستاذه.

٢ - رأيه بأن الأعراض عدا الحركة كالرائحة والطعم واللون أجسام، (١) ويقول الأستاذ (هوروفتز) أن الرواقيين كانوا يقولون أن الأعراض جواهر وأجسام (٢).

ويقول (هورتن) أن هذه المقالة قال بها السمنية الهنود، لأن القول بالأعراض عندهم يفضي إلى التناقض، وذلك لأن قيام العرض بالجسم هو عرض يحتاج إلى أن يقوم بشئ، آخر إلى غير نهاية " (٣).

وأيا كان من نسبة هذا الرأي إلى السمنية أو إلى أهل الرواق، فهل أخذه هشام عن السمنية الذين كانوا منتشرين في العراق الذين أتوا إليه عن طريق الخليج الفارسي في البصرة؟ أم أنه أخذه عن الرواقيين الذين كانت فلسفتهم تتجاوب أصداؤها عند الرهاويين الديصانيين، الذين كانوا ملتفين حول مدينتهم الرهاء مهد الديصانية.

وكما هو جائز أن يكون هذا الرأي من أثر التفكير الهندي السمني الذي نشره السمنية بين المسلمين، كذلك من الجائز أن يكون من أثر التفكير الرواقي، جاءه عن طريق الديصانية

---

(١) أنظر الفرق بين الفرق ص ١١٣ و ١٢٣ و ٧٩ والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٣٩ ومقالات الاسلاميين ص ١١٣.

(٢) إبراهيم بن سيار ص ١١٥.

(٣) المصدر نفسه ص ١١٩.

الذين كانوا منتشرين في العراق والكوفة موطن هشام.
وقد عرفنا فيما سبق أن هشاما كان من أصحاب أبي شاكر الديصاني الذي كان له تأثير في تسرب كثير من الآراء الرواقية عن طريقة، ويكون وجود صلة هشام بأبي شاكر الديصاني مما يرجح أن تكون مقالته هذه في الأعراض من الأثر الرواقي بواسطة هذا الديصاني.
٣ - قوله في الإنسان أنه شئ قائم بنفسه لا حجم له ولا حيز، ولا يصح عليه الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وهو الشئ الذي كانت تسميه الفلاسفة بالجوهر البسيط (١).
وهذا الرأي الذي نسب إلى جمهور الحكماء (٢) إن صحت نسبته إلى هشام يجوز أن يكون من أثر التفكير الأجنبي، كما هو جائز أن يكون للأحاديث التي يرويها الشيعة عن الأئمة من أهل البيت تأثير في ذهابه إلى هذا القول فقد قال المفيد الذي ذهب إلى هذا الرأي: " إن الأخبار عن موالينا عليهم السلام تدل على ما أذهب إليه " (٣).
أما بعد فهذه الأمثلة القصيرة من آراء هشام يجوز أن تكون من آثار التفكير الأجنبي، كما يجوز أن يكون اعتمدها من دون أن يتوكأ فيها على سواه، فإن الأمم والأفراد قد تتشابه في

(١) أنظر هامش أوائل المقالات للمفيد عن المسائل السروية ص ٨٨ والفرق ص ٤٢ ومقالات الاسلاميين ص ١٢٥.
(٢) كشف الفوائد ص ٩٠.
(٣) عن المسائل السروية أنظر أوائل المقالات ص ٨٨.

النظريات والأفكار، كما تتشابه في السحن والألوان، وإن كان الأرجح أن هذه الأفكار أو بعضها غريبة عن البيئة التي عاش فيها هشام، والأشبه فيها أن تكون دخيلة في تفكير العرب.

هشام بين الفلسفة والكلام
الذي نلحظه فيما وقفا عليه من آراء هشام، ومن النتف
الهزيلة من أخباره، التي تكاد تكون رموزا وإشارات، أن
الناحية الفلسفية فيها ليست بقليلة العناصر إلى جانب الناحية
الدينية الكلامية الأخرى.
وأبحاث المتكلمين في عصره - كما قلنا سابقا - كانت قد
تجاوزت الجانب الديني وتقرير العقيدة الإسلامية إلى سواها من
جوانب البحث عن الموجودات وظواهرها الأخرى، على
تعددها واختلافها، سواء أكان لها صلة بالدين أم لا.
فهم كما خاضوا في البحث في الجواهر والأعراض وسواها،
كذلك خاضوا في البحوث الكلامية والشرعية على السواء. وإن
كان الغالب على أبحاثهم الألوان الكلامية الدينية دون سواها.
وربما كان (رينان) على شئ كثير من الصواب حين قال،
بعد أن نفى وجود فلاسفة بين العرب أو نفي الفلسفة
العربية:
" أما الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام فينبغي أن تلمس

عند فرق المتكلمين... وفي علم الكلام بنوع خاص " (١).
ولا شك فيه أن هؤلاء المتكلمين على اختلاف أهوائهم وميولهم في ذلك العهد قد درسوا الفلسفة، ولكنهم ظلوا محتفظين باستقلال شخصية تفكيرهم أكثر ممن جاء بعدهم من الفلاسفة. وهشام بن الحكم الذي تموج على آرائه وتفكيره عناصر فلسفية يجدها المطالع، يمثل دور التطور، وبداية عهد انتقال الكلام في عناصره الإسلامية الخالصة إلى عهد فلسفي جديد، ترف عليه الألوان الفلسفية في حلة أخرى لم تعهد من قبل.

ويفهم من حكاية إضمار يحيى بن خالد البرمكي الشر لهشام وتغيره عليه، بعد أن كان مقربا عنده في حظوة، ربما كان يغبطه عليها سواه، أن سببها طعن هشام على الفلاسفة ونقضه لآرائهم الذي أدى إلى ميل الرشيد إلى هشام وتقريبه منه، الأمر الذي حمل خالدا على أن يغير قلب الرشيد بالوشاية، ويتمحل له الأسباب التي تغريه به، مخافة أن يؤول تقريب الرشيد لهشام إلى تقلص نفوذه عنده وزوال أمره.

ويظهر أن يحيى بن خالد كان ميالا لتأييد آراء الفلاسفة ومناصرا لمبادئهم كما هو الشأن في أكثر الشعوبية، الذين لا يريدون أن يجعلوا للإسلام منقبة أو فضيلة، وأن يبينوا فضيلة الشعوب الأخرى على العرب.

وطعن هشام على الفلاسفة الذين غاظ يحيى، لا بد أن

---

(١) إبراهيم بن سيار ص ٦٩.

يكون مبنيا على تفهم ميولهم وكلامهم ومقالاتهم، وعلى محاكمة آرائهم بصورة مقبولة، ليتأتى له الطعن، كما أنه لا بد أن يكون قد طالع كتب الفلسفة التي بدئ بترجمتها ونقلها في أول الدولة العباسية، وخلط مناهجها بأبحاثه التي تناولها، شأنه في هذا شأن أكثر متكلمي الإسلام ولا سيما المعتزلة سواء بسواء. ومن الطبيعي أن يستفيد كما استفاد سواه، وأن يقتبس كما اقتبس غيره. لكن الشئ البارز في متكلمي ذلك العهد أن هذا الذي اقتبسوه من الآراء الفلسفية لم يطح بعنصرهم الإسلامي ولم تذب فيه شخصية تفكيرهم.

وكانت صلة هشام بالفلسفة وموقفه منها صلة مباشرة، كما نلحظه من بعض آرائه ومؤلفاته ومحاوراته، فهو وإن لم يكن فيلسوفا بالمعنى المألوف، لكنه لم يعدم الروح الفلسفي في مقالاته ومذاهبه، أنه يرد على مذاهب الفلاسفة وأصحاب الطبائع والثنوية وسواهم، كما يتبين ذلك من أسماء مؤلفاته، ويأخذ من مذاهب الفلاسفة ما يتفق مع عقيدته ومذهبه.

ونحن إذ نجد في تفكير هشام عناصر فلسفية كما سيأتي لا نكون مغالين إذا قلنا أن هشاما هو في رعيل أولئك الذين مهدوا الطريق للفلسفة الإسلامية، وفسحوا المجال أمامها لبداية عهد التطور وهي في بدء الدور الانتقالي إلى عهد فلسفي خالص.

بين هشام والنظام

بين هشام والنظام علاقة، وصلة مشهورة، لم تكن مقصورة على المناظرة والجدل فحسب، بل تجاوزت إلى أبعد من ذلك.

والذي تفيده النصوص أن علاقة النظام بهشام علاقة تلميذ بأستاذ يأخذ عنه ويستفيد منه، وقد حدثوا أن النظام كان " في زمان شبابه قد عاشر قوما من الثنوية وقوما من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة، ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي " (١).

وهنا ينبغي أن لا نتردد في أن مخالطته لهشام كانت على نحو مخالطته لملحدة الفلاسفة - على حد تعبير البغدادي - يقصد بها التلقي عنه والأخذ منه. ويظهر أن صلته بهشام قد أكسبته تجاوبا ثقافيا، وتركت في آرائه بعض أفكار هشام، لذلك نجد بين آراء كل منها شبها كاملا في كثير من المسائل والمواضيع، مما يرجح تأثير هشام على تفكير النظام، وأوضحها المسائل الآتية:

١ - إنكار الجزء الذي لا يتجزأ، إنكار الجزء الذي لا

---

(١) الفرق للبغدادي ص ١١٣.

يتجزأ، وأن كل جزء يفرض يقبل القسمة إلى غير نهاية، يقول البغدادي " إن النظام أخذ عن هشام بن الحكم وعن ملحدة الفلاسفة القول بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، وإنه قال بانقسام كل جزء لا إلى نهاية " (١).

٢ - القول بأن الأعراض كالألوان والطعوم والرائحة أجسام، والبغدادي والشهرستاني والأشعري (٢) ينسبون ذلك إلى هشام، بل يقول الأولان إن النظام أخذ هذه المقالة عن هشام.

٣ - القول بالطفرة، فإنه بالرغم من أن القول بها ينسب إلى النظام، وأنه أول من قال بها، فإنا نجد الأشعري يحكي ذلك عن هشام أيضا يقول: " إن أصحاب هشام بن الحكم يقولون أن الجسم يكون في مكان ثم يصير في المكان الثالث من غير أن يمر بالمكان الثاني " (٣).

٤ - القول بتداخل الأجسام، وهو كما يقول الأشعري أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، (٤). قال به النظام وزعم " إن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة، وأن الأجسام اللطيفة قد تحل في حيز واحد " (٥). وهذا القول بعينه يعزى إلى هشام يقول الأشعري: " الهشامية أصحاب هشام بن الحكم يقولون

---

(١) نفس المصدر ص ١١٣ و ١٢٣.

(٢) أنظر الفرق ص ١١٤ والملل أول ٣٩ والمقالات ص ٤٤.

(٣) مقالات الاسلاميين ص ١٢٦ وانظر إبراهيم بن سيار ص ١٠ هامش.

(٤) المصدر نفسه ٣٢٧.

(٥) المصدر نفسه ص ٣٤٧.

بالمداخلة، ويثبتون كون الجسمين في مكان واحد كالحرارة
واللون " (١). وحكى البغدادي عن هشام " أنه قال بمداخلة
الأجسام بعضها في بعض كما أجاز النظام تداخل الجسمين
اللطيفين في حيز واحد " (٢).
٥ - إنكار القياس في غير منصوص العلة وغير قياس
الأولوية، نسب ذلك إلى النظام (٣) ولم أعثر على نسبته لهشام
صريحا، لكن بطلان ذلك من الآراء المعروفة عند فقهاء
الشيعة، فأحر بهشام - وهو شيعي إمامي - أن يذهب إليه، على
أن الأشعري يقول " وقالت الروافض بأجمعها بنفي اجتهاد
الرأي في الأحكام وإنكاره " (٤).
٦ - إن الإمامة لا تكون إلا بالتعيين والنص الجلي
الصريح، وأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) نص على علي بن أبي طالب، وهذه
هي الركيزة المميزة للشيعة عن سواهم ومنهم هشام بن الحكم،
فإنه كان يذهب إلى أن الإمامة نص من الله ورسوله (صلى الله عليه وسلم) وأن
النبي نص على علي بن أبي طالب (٥).
وقد نسب الشهرستاني هذه المقالة بنفسها إلى النظام (٦).
٧ - كان هشام يقول: لا يجوز أن يعذب الله الأطفال بل

---

(١) المصدر نفسه ص ١٢٥.
(٢) الفرق ص ٤٢.
(٣) الملل ص ٣٠ أنظر إبراهيم بن سيار ص ٧ هامش.
(٤) مقالات ص ١١٩.
(٥) أنظر مروج الذهب ج ٢ ص ٣٨٢ وص ١٠٤.
(٦) الملل ص ٣٠.

هم في الجنة (١)، وهذه المقالة تحكى عن النظام، وأنه زعم أن أطفال المشركين والمسلمين كلهم في الجنة (٢).

٨ - وهشام كان يقول إن العلم والكلام (القرآن) صفة لله ليست هي هو، ولا غيره ولا بعضه، ولا يجوز أن يقال إن العلم محدث أو قديم، لأنه صفة والصفة لا توصف (٣) وبالطبع إن رأيه هذا ليس مختصا بالعلم والكلام بل هو عنده عام لأكثر الصفات، كالإرادة والحياة وسواهما، وقد حكي عن النظام أنه كان يقول أن قدرة الله تعالى والحياة والبصر والسمع والإرادة، لا ينبغي أن يقال أنها أشياء أو أجسام أو أعراض، ولا يقال أنها جزء، ولا يقال أنها بعض، ولا يجوز وصف صفة بصفة أخرى (٤).

٩ - ويقول النظام أن أفعال العباد صفاتهم، وصفاتهم هم، وليست جزءا منهم، وهي أعراض وليست أجساما ولا أشياء (٥).

وهذه المقالة بعينها لهشام في أفعال العباد، كان يقول: أن الأفعال صفات للفاعلين ومعان لهم، وليست بأشياء ولا أجسام (٦).

---

(١) مقالات بين ص ١٠٧ و ١١٣.
(٢) عن تبصرة العوام ص ٤٩.
(٣) مقالات ص ١٠٧ إلى ص ١٣٣.
(٤) تبصرة العوام ص ٥٥.
(٥) نفس المصدر.
(٦) فرق ص ٤٢ والمقالات ص ١١٣.

١٠ - يقول النظام إن إرادة الله تعالى ليس موصوفا بها على الحقيقة، فإذا وصف بها فإنما يراد بها منشئها على حسب ما علم، وإذا وصفنا بأنه مريد لأفعال عباده فالمعنى به أنه آمر بها، وعنه أخذ الكعبي مذهبه في الإرادة (١). وهذه المقالة بعينها مقالة هشام في الإرادة كما سيأتي.

١١ - يقول النظام إن الإجماع ليس بحجة، وأن الحجة قول المعصوم (٢)، وهذا هو بعينه قول الشيعة الذين منهم هشام.

١٢ - يقول النظام إن الإنسان هو النفس والروح، والبدن آلتها (٣) وهو قريب من مذهب هشام والفلاسفة في حقيقة الإنسان كما سيأتي.

ونجد إزاء هذا شبها بينهما حتى في أسماء الكتب التي وضعها الاثنان، فهشام وضع كتابا في التوحيد وكتاب الرد على أصحاب الاثنين وكتاب الرد على أرسطاليس (٤)، أما النظام فقد وضع كتاب التوحيد ذكره ابن الخياط في الانتصار، وكتاب الرد على الثنوية ذكره البغدادي (٥) وكتاب العالم ذكره الراوندي في تشنيعه على النظام كما حكى ذلك ابن الخياط (٦). ويظن الأستاذ (أبو ريده) أن هذا هو الكتاب الذي رد فيه على

---

(١) الملل ص ٢٩.
(٢) نفس المصدر.
(٣) نفس المصدر.
(٤) الفهرست ص ٢٥٠.
(٥) الفرق ص ١١٧.
(٦) الانتصار ص ١٧٢.

أرسطو، لأن النظام يقول إنه نقض على أرسطو كتابا (١).
ومهما يكن من قول فإن هذا الشبه بينهما حتى في مواضيع التآليف وأسماء الكتب يدل على تفاعل النظام بآراء هشام، وتتبعه خطاه، وتأثره به إلى حد بعيد، وتدل كذلك على قوة الصلة العلمية بين الرجلين فيما ذكرناه، في المحاورات والمناظرات بينهما.
فقد ذكروا أن النظام ورد الكوفة فلقي بها هشام بن الحكم وجماعته من المخالفين، فناظرهم في أبواب دقيق الكلام فقطعهم (٢).
والكشي يحدث أن هشاما ناظر النظام في بقاء أهل الجنة والنار، وأن النظام كان يقول باستحالة بقائهم بقاء الأبد " (٣).
والمطهر بن طاهر المقدسي يذكر مناظرة هامة بينهما حول الروح والادراك (٤).

---

(١) إبراهيم بن سيار ص ٧٥.
(٢) عن ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩. وحياة الحيوان للجاحظ ج ٥ ص ٢٩.
(٣) أنظر فصل المناظرات.
(٤) عن كتاب البدء والتاريخ للمطهر المقدسي ص ١٢٣ - ١٢٤. راجع فصل المناظرات في أواخر هذا الكتاب.

الاتجاهات الغالبة عليه

كان هشام خصب الذهن مركز التفكير، لا يضطرب في آرائه، يفكر بتصميم، ويقول بتصميم، ويرسم الخطوط لتعزيز مذهبه الذي اختاره، ولا يدع فرصة سانحة إلا ويتخذ منها وسيلة لتأييد رأيه وتقرير نزعته، في طريق واضح لا يلتوي عليه.

وتتحكم في تفكيره اتجاهات كثيرة، يلتقي بها كل من درس آراءه، تلك الاتجاهات التي لا تزايله في جميع مواقفه، قد انصهرت فيها شخصية، واستحالت في طبيعتها، وأبرزها:

١ - روح النقد.

ويشيع في تفكيره روح النقد لآراء مخالفيه، وقد يأتي ذلك في كلمة قصيرة سانحة. فمن ذلك قوله، وقد سئل عن معاوية، أشهد بدرا؟ فقال نعم، من ذلك الجانب (١).

وهي كلمة قصيرة تفيض بالنقد اللاذع الهادئ، يقولها بغير

---

(١) الفهرست ص ٢٤٩.

تكلف، وتتداعى فيها الأفكار، فتعود بنا إلى ماضي معاوية يوم
كان يحارب في صفوف المشركين ضد الإسلام والمسلمين.
ومثال آخر: أن صديقه عبد الله بن يزيد الأباضي خطب
منه ابنته فاطمة فقال له:
" تعلم ما بيننا من مودة ودوام الشركة، وقد أحبت أن
تنكحني ابنتك فاطمة، فقال هشام: إنها مؤمنة. فأمسك
الأباضي ولم يعاوده في شئ " (١).
ويقصد بقوله (مؤمنة) ما يترتب على ذلك من عدم جواز
تزويجها للمشركين، المفضي إلى حكمه على الخوارج ومنهم
صديقه عبد الله بن يزيد بالاشراك.
ومثال ثالث: " إنه كان يقول ما رأيت مثل مخالفينا، عمدوا
إلى من ولاه الله من سمائه فعزلوه، وإلى من عزله الله من
سمائه فولوه، ويذكر قصة مبلغ سورة براءة، ومرد أبي بكر،
وإيراد علي (ع) بعد نزول جبرئيل قائلا لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن
الله تعالى: إنه لا يؤديها عنك إلا أنت أو رجل منك، فرد أبا
بكر، وأنفذ عليا عليه السلام " (٢).
وهي لفتة ذهن حديد، ذات طابع مركز، قد فسحت له
درب النقد مسايرة لهذه النزعة المتأصلة فيه.
ومثال رابع: سئل هشام بن الحكم وهو في مجلس مناظرة

---

(١) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٦٨.
(٢) الفهرست ص ٧.

عند بني أمية: كم عمرك يا غلام؟ فقال: إن عمري كعمر
أسامة بن زيد الذي أمره النبي (صلى الله عليه وسلم) على مشائخ الصحابة (١).
ومثال خامس: سأله سليمان حريز فقال: يا هشام بن
الحكم، أخبرني عن قول علي لأبي بكر: يا خليفة رسول الله،
أكان صادقا أم كاذبا؟ فقال هشام: وما الدليل على أنه قاله؟
ثم قال: وإن كان قاله فهو كقول إبراهيم (إني سقيم) وكقوله
(بل فعله كبيرهم)، وكقول يوسف (أيتها العير إنكم
لسارقون) (٢).

٢ - النزعة الحسية.

وفي آرائه الموجودة بين أيدينا اتجاه مادي، ونزعة حسية قلما
تخفى، وتبدو سافرة في أكثر من موضع. فالألوان والطعوم
والروائح عنده أجسام كما سبق، ويعزى إليه القول بأن العلوم
والإرادات والحركات أجسام أيضا، كما يتضح ذلك من نقض
النظام عليه، فإن البغدادي يقول إن النظام أنكر على هشام بن
الحكم قوله بأن العلوم والإرادات والحركات أجسام، وقال
(أي النظام) لو كانت هذه الثلاثة أجساما لم تجتمع في شئ
واحد وحيز واحد، مع أن النظام نفسه يقول بأن اللون والطعم
والصوت أجسام متداخلة في حيز واحد، وينقض مذهبه
اعتلاله على خصمه " (٣).

---

(١) مجلة مدينة العلم التي كان يصدرها الشيخ محمد الخالصي في الكاظمية - العراق ج ٢ ص ١٤٠ ولم يذكر لذلك مصدرا.

(٢) مناقب ابن تهراتوب ج ١ ص ٢٣٠.

(٣) أنظر الفرق ص ٩٤.

وحكي عنه مرة أخرى أنه يقول في الإرادة أنها حركة، وهي فعل، وهذا يتمشى مع نزعته الحسية، لأن الفعل مما يدرك بالحواس.

وعنده على ما نسب إليه أن الله جسم لا كالأجسام، وأنه تجوز رؤيته بالأبصار، والرؤية بالطبع من لوازم الأجسام المحسوسة.

ثم هو يغرق في نزعته الحسية، حتى حكي عنه القول بأن الجو جسم رقيق.

بل ربما كان اتجاهه الحسي هو الذي حمله على القول بقسمة الجزء إلى غير نهاية، وإلى إبطال الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجوهر الفرد بتعبير أصح، لأن القائلين بالجوهر الفرد يقولون أنه شئ ليس له أبعاد من طول وعمق وعرض، ولا يتصف بالحركة والسكون، بل من هؤلاء القائلين به من لم يجوز عليه حتى اللون والطعم والرائحة مثل أبي الهذيل، فالجوهر الفرد عند هؤلاء يشبه أن يكون شيئا معنويا أو روحيا بعد تجريده من جميع خصائص المادة، وأغلب الظن أن من قال بإبطاله وذهب إلى انقسام الجزء إلى غير نهاية إنما كان مسايرة للنزعة الحسية التي تأبى الإيمان بشئ موجود ثابت مجرد عن خصائص المادة وآثارها.

فالنزعة الحسية بادية على شئ من آرائه، فهو يجسم الأعراض والجو حتى الخالق تعالى. ومن الجائز أن تكون نزعته هذه دليلا على تأثره بفلسفة أهل الرواق المادية القائلين بأن كل

موجود مادة حتى الله والروح (١) وقد رجحنا وصول هذه الفلسفة إلى هشام عن طريق الديصانية الذين كانوا على اتصال وثيق بفلسفة الرواقيين، وبخاصة أن هشاما صحب أبا شاكر الديصاني ولازمه حتى عد من غلمانه كما سبق.

٣ - نزعة الجدل.

ونزعة الجدل قوية بارزة فيه، لا تشبهها نزعة أخرى سواها حتى وصفه ابن النديم فقال: كان حاذقا بصناعة الكلام حاضر الجواب، ويصفه الدكتور أحمد أمين فيقول: وكان جدلا قوي الحجة ناظر المعتزلة وناظروه، ونقلت له في كتب الأدب مناظرات كثيرة متفرقة، تدل على حضور بديهة وقوة حجة ".

وتتمثل نزعته هذه في الأدوار الكبيرة التي قام بها ضد المخالفين من سائر الفرق والنزعات، يكافحهم ويقطعهم انتصارا للإسلام أولا ولمذهب الإمامية ثانيا، وكان لعلو كعبه في الجدل وقوة عارضته يتحاماه المجادلون ويخشون حجاجه، وكانت له في ذلك شهرة طائرة كبيرة، حتى أن عمرو بن عبيد حين انقطع معه في مناظرته إياه، وكان قد سأله من أنت فقال رجل من أهل الكوفة، ولما انقطع معه قال له ألست هشاما قال لا ولما انتهى الحجاج، قال له أنت هشام والله وضمه إلى صدره، وهذه الكلمة القصيرة تدل على ما لهشام من قوة جدلية معروف بها في عصره، بعيد الصوت ذائع الشهرة فيها، يفحم

---

(١) قصة الفلسفة اليونانية ص ٨٠.

بها خصمه، حتى عرفه عمرو بن عبيد من غير أن يعلمه باسمه.
وقد حملته هذه النزعة النقدية على أن يقصد عمرو بن عبيد من الكوفة إلى البصرة لأجل أن يناظره في الإمامة، ويقطع هذه المسافة الشاسعة إرضاء لنزعته الجدلية القوية فيه.
وبعامل هذه النزعة وضع أكثر مؤلفاته في الجدل والردود، فهو قد وضع كتابا للرد على الزنادقة، وكتابا للرد على أصحاب الاثنين، وآخر للرد على أصحاب الطبائع، ورابعا للرد على هشاك الجواليقي، وخامسا للرد على شيطان الطاق، وكذا وضع كتابا للرد على أرسطاليس وثلاثة كتب للرد على المعتزلة وسوى ذلك.
فروح النزعة الجدلية تمثلت في كتبه الردودية التي شملت أكثر الفرق التي كان معها في نضال وحوار، من الزنادقة وأصحاب الطبائع الثنوية والفلاسفة والمعتزلة وسواها، ولم يسلم من نقده وجدله حتى بعض عظماء الإمامية مثل أبي جعفر الأحول المعروف بشيطان الطاق وهشام بن سالم الجواليقي.
ومن أبرز الجوانب التي ظهرت فيها مواهب هشام في المحاورة والجدال، هو محاوراته مع المعتزلة وبعض الخوارج والزيدية وسواهم في مسألة الإمامة التي تناولتها تلك المناظرات من نواح شتى، كما ستعرف في موضعه. وهنا تجد قوة منطقة ودقة تفكيره وقدرته على إفحام خصومه بأسلوب استدراجي تنهار معه حجج خصومه من حيث لا يشعرون.

مثال ذلك: أن هشاما سأل جماعة من المتكلمين فقال لهم: " أخبروني حين بعث الله محمدا (صلى الله عليه وسلم) بعثه بنعمة تامة أو بنعمة ناقصة؟ قالوا: بنعمة تامة، قال: فأيما أتم، أن يكون في أهل بيت واحد نبوة وخلافة؟ أو يكون نبوة بلا خلافة؟ قالوا: بل نبوة وخلافة. قال: فلماذا جعلتموها في غيرها؟ فإذا صارت في بني هاشم ضربتم وجوههم بالسيوف، فأفحموا " (١).

ومثال ثان: قال أبو عبيدة المعتزلي لهشام بن الحكم: الدليل على صحة معتقدنا وبطلان معتقدكم كثرتنا وقلتكم، مع كثرة أولاد علي وادعائهم، فقال هشام: لست إيانا أردت بهذا القول، إنما أردت الطعن على نوح عليه السلام، حيث لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاما يدعوهم إلى النجاة ليلا ونهارا وما آمن معه إلا قليل " (٢).

ولا أخال أن يخفى على أحد روح هذا الجدل وعنصره القوي في هذين المثالين الذي انهار معه أخصامه ولم يحيروا جوابا ولم يملكوا ردا.

٤ - روح التعمق.

وتظهر آثار هذه الروح على قسم من حواره ومناظراته وأرائه، إنه يسير في ذلك سيرا منطقيا لا تخطئه النتيجة التي يقدرها، في فكرة متسلسلة وفي سبر واستدراج.

وكان من أثر هذا وقوفه حول صفات الخالق تعالى موقفا

---

(١) بحار الأنوار م ١١ ص ٢٢٦. ومناقب ابن شهرآشوب ج ١ ص ٢٣٧.
(٢) المصدر نفسه. وانظر مناقب ابن شهرآشوب ج ١ ص ٢٣٦.

وسطا بين الصفاتية الذين يثبتون لله صفات قديمة معه، وبين المعطلة الذين ينفون عنه جميع الصفات، ويقولون إنها عين ذاته، فأدى عمق تفكيره به إلى الموقف الوسط بين هذين الرأيين، وذهب إلى أن صفات الله ليست عين ذاته، ولا قديمة معه، بل إنها حادثة، ليست هي هو ولا غيره، وسيأتي تفصيل ذلك. وبروز هذه الناحية فيه مما ساعد على تنظيم أبحاث الإمامة، عند الشيعة، ولقوة هذا الجانب فيه وصفه ابن النديم بقوله: " هو الذي فتق الكلام في الإمامة، وهذب المذهب وسهل طريق الحجاج فيه ". وحتى نسبوا إليه أنه هو الذي وضع فكرة النص الجلي على الإمام علي (١).

وعلى منطق هذه الروح يمكننا تفسير انتقالاته المتتالية من مذهب أبي شاكر الديصاني، إلى مذهب الجهم بن صفوان، ثم إلى مذهب الإمام الصادق. ويدل ذلك أيضا على أنه في تفكيره حركة دائمة مستقلة تأبى عليه التقليد، وتنزع إلى حرية النظر، وعمق التأمل، يقول عنه الشهرستاني: " وهذا هشام صاحب غور في الأصول، لا ينبغي أن يغفل عن إلزاماته على المعتزلة، فإن الرجل وراء ما يلزمه على الخصم، ودون ما يظهره من التشبيه " (٢).

وفي آرائه ومناظراته أكثر من شاهد على ما عنده من عمق التفكير ونفوذ البصيرة مثال ذلك:

" إنه جاءه رجل ملحد، فقال أنا أقول بالاثنين، وقد عرفت

---

(١) أعيان الشيعة ج ١٠.

(٢) الملل ج ١ ص ١٠٨.

إنصافك، فلست أخاف مشاغيتك، فقام هشام وهو مشغول بثوب ينشره، وقال حفظك الله، هل يقدر أحدها أن يخلق شيئا لا يستعين بصاحبه عليه؟ قال نعم. قال هشام: فما ترجو من اثنين وأحدهما خلق كل شئ أصح لك؟ فقال الرجل: لم يكلمني بهذا أحد قبلك " (١).

وفي هذه الكلمة القصيرة من قوة الحجة الممدودة بالفكر العميق، ما يغني عن شروح كثيرة في مثل هذا الموضوع، ذلك لأن افتراض إلهين إنما يكون لأجل الحاجة إليهما معا، أما إذا كان أحدهما يستطيع أن يصنع ويخلق كل شئ من غير أن يستعين بالثاني عليه، ومن دون أن يكون للثاني عمل فيه، فافتراض إلهين اثنين عبث ولغو.

وهذا الاتجاه في تفكير هشام يبدو جليا فيما يرويه من الأصول، عن الإمامين الصادق والكاظم فيما يتعلق بالبحوث العقلية، ونواحي التوحيد وإثبات الصانع والصفات ونفي التجسيم وسوى ذلك، وهو يروي مناظرات الإمام مع الزنادقة وسواهم، مما يدل على تأصل هذه النزعة فيه، التي تميل به إلى معالجة أمثال هذه المواضيع، وتذوق البحث فيها.

وقد كان هشام من أكبر العاملين على تنشيط الحجاج والمناظرة وتطويرهما، وخصوصا حول الإمامة، حتى كان الإمام الصادق يرشد إليه، ويحث الناس على لقائه ومناظرته (٢).

---

(١) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٦٨. وأورده ابن قتيبة في عيون الأخبار ج ٥ ص ٥٤.

(٢) الشافي ص ١٢.

وقد قال فيه الإمام الصادق بعد انتهاء هشام من مناظرة
الشامي: " يا هشام لا تكاد تقع تلوي رجليك، إذا هممت
بالأرض طرت، مثلك فليكلم الناس، إتق الله الزلة،
والشفاعة من ورائك " (١).
وتجد هذه الروح، واضحة فيه تماما في كثير من مناظراته
حول الإمامة، ومن أمثلة ذلك، وقد سأله بعض المتكلمين
فقال له:
" لم فضلت عليا على أبي بكر، (والله يقول ثاني اثنين إذ هما
في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا)؟ فقال
هشام: أخبرني عن حزنه في ذلك الوقت: أكان لله رضى أم
غير رضى؟ فسكت. فقال هشام: إن زعمت أنه كان لله
رضى فلم نهاه، رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال له لا تحزن؟ أنهاه عن
طاعة الله ورضاه؟ وإن زعمت أنه كان لله غير رضى فلم
تفتخر بشئ كان لله غير رضى؟ وقد علمت ما قال الله تبارك
وتعالى حين قال: * (فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى
المؤمنين) * (٢).
وكما برز هشام هنا في شخصيته الجدلية بصورة واضحة،
كذلك برز في شخصيته الفكرية، يأتي على الموضوع الذي
يحاوله والفكرة التي يذهب إليها بدقة وإحكام، فهو يلزم
خصمه أولا بمقدمات يرددها بين السلب والايجاب، من غير أن

(١) إرشاد المفيد ص ٢٥٧.
(٢) بحار الأنوار م ٤ ص ١٦٠.

يدع خصمه يشعر بالنتيجة التي يفاجئه بها. هذه هي خصائص هشام في أكثر جدله ومحاوراته.

٥ - ولهشام اتجاه كبير نحو التوفيق بين النصوص وبين الأقيسة الفكرية، وتبدو على كثير من آرائه محاولة لدعم الفكرة التي يحاولها بنصوص الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما حاول ذلك في استدلاله على عصمة الإمام بآية * (إني جاعلك للناس إماما، قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين) * وفي استدلاله لاشتراط أن يكون الإمام أعلم، بآية * (أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى) * كما سيأتي تفصيل ذلك في آرائه.

وكما فعله في مسألة حدوث علم الله وسواه " فقد احتج على ما ذهب إليه من حدوث علم الله بقوله تعالى: * (لننظر كيف تعملون) * وبقوله تعالى: * (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) * قال فكما أن التخفيف حدث الآن فكذلك العلم بضعفهم لأن الكلام معطوف على الأول " (١). وسيأتي في غضون الكتاب أكثر من مثال ذلك.

---

(١) الانتصار ص ١١٥.

مؤلفاته

يظهر أن هشاما كان خصب الانتاج إلى حد بعيد، وأن ثقافته متنوعة، تمثل واقع الثقافة في ذلك العهد، ويصور لنا في آثاره - وإن قلت - ما يتطلبه العالم الاسلامي حين ذاك، وتلوح على تفكيره آثار فلسفية، لا تقل أهمية عن أفكار أولئك الذين كانوا في طليعة الأدوار الانتقالية في الثقافة والمعرفة، يوم بدأت الألوان الفلسفية في التفكير الاسلامي تأخذ شكلا جديدا، وتدخل في طور حديث، وتعتمد على روافد أجنبيه من ثقافات وأفكار. وتفوق كثيرا ما يتوقعه الإنسان من مفكر عربي يعطي هذا الانتاج الخصيب في كثير من ميادين الثقافة، أيام كانت كل العلوم العقلية وحتى الشرعية ما زالت لدى المسلمين في دور التكوين، ويتناول كثيرا من المواضيع الإسلامية والعقلية بالبحث والدرس، كما كانت تفهم في ذلك العهد، بالتأليف والتصنيف، حتى تجاوزت كتبه التي وضعها الثلاثين كتابا. ولا يقل الجانب الفلسفي فيها عن الجوانب الأخرى الكلامية والشرعية.

وإنه بالرغم من انطماس أكثر آثاره، حتى لا نكاد نعثر بعد

الجهد والعناء إلا على لمع من آرائه الفلسفية والكلامية، قد احتضنتها بطون الأسفار فيما احتضنت، لا تزال هذه الآثار القليلة تعبر بإفصاح عما كان للرجل من إنتاج خصيب في أدق المسائل الكلامية وبعض النظريات الفلسفية.

وإزاء هذا الطمس والإعفاء كان محتما على الباحث أن لا يستفيد كثيرا في جلاء مذاهبه الكلامية وميوله العقلية. ولم يبق منها إلا أصداء تتجاوب في ضعف وخفوت، بينما نجد مؤرخي المقالات والفرق وسواهم يذكرون له كتبا كثيرة لم يبق منها إلا أسماؤها. تمثل واقع المعرفة التي كانت شائعة منذ أوائل العهد العباسي. ولو كانت كتبه باقية إلى اليوم لساهمت في تكوين المكتبة العربية الإسلامية وفي إثرائها.

وقد كانت مؤلفاته التي وضعها تتناول أكثر جوانب الثقافة المعروفة في عصره، يقول عنه العلامة الحلي:

" وقد صنف كتبا في التوحيد والرد على الزنادقة والطبيعيين والمعتزلة، ومن هذه الكتب كتاب شيخ وغلام، وكتاب ثمانية أبواب، وكتاب الرد على أرسطاطاليس رواه الكشي عن عمر بن يزيد " (١).

وقد عد له الطوسي ثمانية وعشرين كتابا (٢)، وعد له النجاشي تسعة وعشرين كتابا (٣). وأما ابن النديم فقد عد له ستة وعشرين كتابا (٤) وهي في مواضيع متنوعة، ويتحصل من

---

(١) التحفة للقمي فارسية ص ٤٠٤.
(٢) و (٣) التنقيح م ٣ ص ٢٣٤.
(٤) الفهرست ص ٢٥٠.

كل ذلك واحد وثلاثون كتابا. ونحن نذكرها على حسب ما رتبها ابن النديم، ثم نذكر ما زاد على ذلك مما لم يذكره. وهي ما يلي:

١ - كتاب الإمامة * ابن النديم النجاشي
٢ - كتاب الدلالات على حدوث الأشياء * ابن النديم النجاشي
٣ - كتاب الرد على الزنادقة * ابن النديم النجاشي
٤ - كتاب الرد على أصحاب الاثنين * ابن النديم النجاشي
٥ - كتاب التوحيد * ابن النديم النجاشي
٦ - كتاب الرد على هشام الجواليقي * ابن النديم النجاشي
٧ - كتاب الرد على أصحاب الطبائع * ابن النديم النجاشي
٨ - كتاب الشيخ والغلام * ابن النديم النجاشي
٩ - كتاب التدبير في التوحيد (١) * ابن النديم النجاشي
١٠ - كتاب الميزان * ابن النديم النجاشي
١١ - كتاب الميدان * ابن النديم النجاشي
١٢ - كتاب الرد على من قال بإمامة المفضول * ابن النديم النجاشي
١٣ - كتاب اختلاف الناس في التوحيد والإمامة * ابن النديم النجاشي
١٤ - كتاب الوصية والرد على من أنكرها * ابن النديم النجاشي
١٥ - كتاب الجبر والقدر * ابن النديم النجاشي
١٦ - كتاب الحكمين * ابن النديم النجاشي
١٧ - كتاب الرد على المعتزلة في أمر طلحة والزبير * ابن النديم النجاشي
١٨ - كتاب القدر * ابن النديم النجاشي
١٩ - كتاب الألفاظ * ابن النديم النجاشي

---
(١) وهو جمع تلميذه علي بن منصور.

٢٠ - كتاب المعرفة * ابن النديم النجاشي
٢١ - كتاب الاستطاعة (١) * ابن النديم النجاشي
٢٢ - كتاب الثمانية أبواب * ابن النديم النجاشي
٢٣ - كتاب الرد على شيطان الطاق * ابن النديم النجاشي
٢٤ - كتاب الأخبار كيف يفتح * ابن النديم النجاشي
٢٥ - كتاب الرد على أرسطاطاليس * ابن النديم النجاشي
٢٦ - كتاب الرد على المعتزلة وهو كتاب آخر * الفهرس والنجاشي
٢٧ - كتاب الألطاف * الفهرس والنجاشي
٢٨ - كتاب المجالس في الإمامة * الفهرس والنجاشي
٢٩ - كتاب علل التحريم * الفهرس والنجاشي
٣٠ - كتاب الفرائض * الفهرس والنجاشي (٢)
٣١ - كتاب أصل هشام رواه عنه الشيخ بطريقين (٣)

وكتب هشام هذه، تشكل مجموعة ضخمة، تدلنا بوضوح على ما كان له من نشاط ثقافي قل نظيره في نظرائه، وهي وإن لم يصلنا منها شئ سوى أسمائها، لكنها على كل حال تنبئ عن سعة ثقافته وتنوعها، كما نقرأ ذلك من أسماء كتبه المذكورة، فهو كما رأيت كتب في الفقه، وفي أصوله وفي الأحاديث، وفي التوحيد وفي أصول الدين، تناول الإمامة والوصية بالدرس

---

(١) ووضع الحسن بن موسى النوبختي كتابه في الاستطاعة على غرار مذهب هشام وكان يقول بها.
(٢) كل ما نقلناه عن النجاشي فهو منقول بواسطة كتاب منهج المقال للبهبهاني ص ٣٥٩ و ٣٤٠ و ٣٦١.
(٣) ذكرنا ذلك في فصل ثقافته فراجع.

والبحث، وأكثر من الرد على المعتزلة ومن ردوده على الثنوية والطبيعيين والزنادقة، ويتبين فيها مدى نزعته الجدلية التي لم تقف على خصومه فحسب، بل تجاوزت إلى من يتفق معهم في الرأي والعقيدة، مثل رده على شيطان الطاق وهشام بن سالم الجواليقي، وهما من متكلمي الشيعة البارزين.

آراؤه

كانت الحكومة العباسية ومن قبلها الدولة الأموية تحارب الشيعة محاربة فعالة، حتى كان الرجل منهم لا يستطيع أن ينتسب إلى عقيدته، وإنه ليقال له زنديق أو كافر أحب إليه من أن يقال له شيعي، كما يقول الصادق عليه السلام، لأن كلمة شيعي تعني أنه مباح الدم محكوم عليه بالإعدام بدون محاكمة على خلاف غيره.

فأدى ذلك التعسف إلى اختفاء هؤلاء واستتارهم بستار التقية والمواراة، وكان ذلك سببا في ضياع آثار مفكريهم ومؤلفاتهم. حتى أن صاحبنا هشام بن الحكم لم يسلم من هذا الشواظ المحموم.

الأمر الذي جعل المؤرخ الباحث حتى الآن مضطرا إلى الرجوع في معرفة تاريخهم ومذاهبهم وألوان تفكيرهم إلى مؤلفات خصومهم، وإلى كتب قوم قد نظروا إليهم كما ينظرون إلى الزنادقة الملحدين والمنبوذين.

والمشكلة التي يصطدم بها الباحث في آراء هشام هو أننا

عرفنا آراءه عن طريق مؤرخي المقالات والفرق المتحاملين، الذين يحكونها في معرض التهجين في صورة مشوهة مشبوهة، وكثير منهم يدفعهم التعصب والخصومة إلى إرجاعها إلى عناصر مادية أو ثنوية.

والباحث في آراء هشام لا بد أن يتلمسها في كتب هؤلاء الذين يرون كل رأي له فضيحة ووصمة، ولو كان مما ليس له صلة بالدين، كما أن كتب غير هؤلاء قد جاءت في الغالب طبق الأصل، لما هو مذكور في كتب الخصوم، لذلك جاءت المؤلفات في الفرق والمقالات مشبوهة غير نقية.

ومن ثم لم يبق لنا وثوق كامل فيما ينقله هؤلاء، ما لم يساندهم غيرهم من المحايدين.

لذلك كان لزاما على الباحث أن يذكر مختلف الروايات في ذلك، فيوازن بينها ويعارض، ويعتمد على منطق المقارنة والاستنباط.

ويحسن بنا القول أن الآراء التي حكيت عن هشام في مواضيع متنوعة، منها ما يتناول ما وراء الطبيعة، كالخالق وأفعاله وصفاته وإثباته وتوحيده والروح وعدم جواز تعذيب الأطفال يوم القيامة وغيرها، ومنها ما يتناول الإنسان وأفعاله وبعضها يتناول الأنبياء والأئمة والعصمة والاختيار والاستطاعة والقرآن، ومنها ما كان حول الطبيعة كالجسم والعرض والحركة والخوارق والتداخل والطفرة وسوى ذلك، وهو ما نبسطه فيما يلي:

(١) القسم الإلهي: ما وراء الطبيعة.
الله: (١) وجوده.
فكرة وجود الخالق عند هشام لا تخالف الفكرة الموجودة عند جميع الإلهيين من متقدمين ومتأخرين، لكنها عنده عقيدة تقترن بالإحساس كما تقترن بالبرهان العقلي، ويستنبط من القرآن دليله العقلي الذي يقيمه على عقيدته، وهو البرهان الآني كما يسميه أهل المنطق، ويعنون به الانتقال من المعلول إلى علته أو من المسبب إلى سببه، يتخذه دليلا على هذه الفكرة.
ولهذه المسألة عند هشام شأن كبير، فقد تناولها أكثر من مرة تناولا شاملا، مرة مجيبا عن سؤال يوجه إليه في نفس الموضوع، وأخرى سائلا الإمام الصادق (ع) يستوضح منه الغامض، أو مستمعا لجواب الإمام، أو مناظرته لجماعة من الزنادقة، مثال ما حدث به هشام بن سالم الجواليقي قال:
".. حضرت محمد بن النعمان الأحول (شيطان الطاق)
فقام إليه رجل فقال له بم عرفت ربك؟ قال: بتوفيقه وإرشاده وتعريفه وهدايته.
قال فخرجت من عنده، فلقيت هشام بن الحكم، فقلت له: ما أقول لمن يسألني فيقول لي بم عرفت ربك؟ فقال: سأل سائل فقال بم عرفت ربك؟ قلت: عرفت الله جل جلاله بنفسي، لأنها أقرب الأشياء إلي.
وذلك: أني وجدتها أبعاضا مجتمعة، وأجزاء مؤتلفة، ظاهرة التركيب، متبينة الصنعة، مبنية على ضروب من

التخطيط والتصوير، زائدة من بعد نقصان، وناقصة من بعد زيادة، قد أنشئ لها حواس مختلفة، وجوارح متباينة، من بصر وسمع وشامة وذائق ولامس، مجبولة على الضعف والنقص والمهانة، لا تدرك واحدة منها مدرك صاحبتها، ولا تقوى على ذلك، عاجزة عند اجتلاب المنافع إليها، ودفع المضار عنها، واستحال في العقول وجود تأليف لا مؤلف له، وثبات صورة لا مصور لها، فعلمت أن لها خالقا خلقها، ومصورا صورها، مخالفا لها على جميع جهاتها، قال الله عز وجل: * (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) * " (١).

وهذا الاستدلال - كما نراه - طريف من حيث الصورة والفكرة والأسلوب، ينتهي بالقارئ إلى أفق فسيح معمور بالإحساس واليقين، وينبغي أن لا يفوتنا ملاحظة ما في حديثه هذا من الاستدلال المنطقي الذي أداه بقوله: " واستحال في العقول وجود تأليف لا مؤلف له، وثبات صورة لا مصور لها " والذي استقاه من قول الله تعالى * (وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون) * في تفصيل وشرح وتفسير، وهو من البراهين الآنية كما يسميه المناطقة، التي كثرت في القرآن الكريم. والتي يتأتى العلم بالشئ من العلم بآثاره كما يتأتى العلم به من طريق الحواس الظاهرة أو الباطنة أو الحدس من التجارب ونحوها.

ومثال آخر وهو ما مر سابقا.

---

(١) التوحيد ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

سأل أبو شاكر الديصاني الإمام الصادق فقال له: ما الدليل على أن لك صانعا ط فقال: وحدت نفسي لا تخلو من جهتين أما أن أكون صنعتها أنا أو صنعها غيري، فإن كنت صنعتها فلا أخلو من أحد معنيين أما أن أكون صنعتها وكانت موجودة أو صنعتها وكانت معدومة، فإن كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنت بوجودها عن صنعتها، وإن كانت معدومة فإنك تعلم أن المعدوم لا يحدث شيئا، فقد ثبت المعنى الثالث أن لي صانعا هو الله رب العالمين، فقام وما أحار جوابا.

ويروى قصة بعض الزنادقة الذين أتوا ليناظروا الإمام الصادق وهو حديث طويل يستوعب صفحات كثيرة قال هشام:

" فكان من سؤال بعضهم أن قال: فما الدليل عليه؟ قال أبو عبد الله وجود الأفاعيل التي دلت على أن صانعا صنعها، ألا ترى أنك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني علمت أن له بانيا، وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده، قال فما هو؟ قال: هو شئ بخلاف الأشياء، أرجع بقولي شئ إلى إثبات معنى، وأنه شئ بحقيقة الشيئية غير أنه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس، ولا تدركه الأوهام ولا تنقصه الدهور ولا يغيره الزمان.. " (١).

وقد حفل هشام في تقرير هذا الموضوع، كما يدل عليه كثرة ما رواه، من أحاديث الصادق فيه، وما حضره عنده من

(١) المصدر نفسه ص ٢٤٩.

مناظرات الزنادقة والثنوية الملاحدة، ولعنايته بهذا الموضوع وضع فيه كتاب حدوث الدلالات على حدوث الأشياء، وكتاب الرد على أصحاب الطبائع (الطبيعيين) وسواهما.

(٢): توحيده.

وينتهج لإثبات التوحيد المناهج الفكرية، ذات الصبغة الإقناعية، التي يستسلم لها خصمه استسلاما، مثال ذلك وقد ذكرناه سابقا " جاءه رجل ملحد، فقال له: أني أقول بالاثنين، وقد عرفت إنصافك، فلست أخاف مشاغبتك، فقام هشام وهو مشغول بثوب ينشره، وقال حفظك الله، هل يقدر أحدهما أن يخلق شيئا لا يستعين بصاحبه عليه؟ قال: نعم، قال هشام: فما ترجو من اثنين، وأحدهما خلق كل شئ أصح لك؟ فقال الرجل لم يكلمني بهذا أحدا قبلك " (١).

ويتناول هذا الموضوع نفسه مرة ثانية مع الجاثليق الأكبر (بريهة) بعد انتهائه من مناظرته في فكرة النصارى في الأب والابن، قال له هشام: " أفرأيتك، الابن يعلم ما عند الأب " قال: نعم. قال: أفرأيتك، الأب يعل ما عند الابن. قال: نعم. قال: أفرأيتك، تخبر عن الابن، أيقدر على كل ما يقدر عليه الأب. قال: نعم. قال: أفرأيتك، عن الأب يقدر على ما يقدر عليه الابن. قال: نعم. قال: فكيف يكون واحد منهما ابن صاحبه، وهما متساويان، وكيف يظلم كل واحد منهما صاحبه. قال: ليس منهما ظلم. قال: من الحق بينهما أن

---

(١) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٦٨.

يكون الابن أبا الأب والأب أبا الابن، بت عليها يا بريهة " (١).
وهذه المحاورة طريفة من حيث عمق الفكرة والصورة، لأن القول بالتساوي بين الأب والابن من جميع الجهات من حيث العلم والقدرة وسواهما، وأنه لا تمييز بينهما في شئ يحقق معنى الاثنين، وأنه يعلم أحدهما جميع ما يعلمه الآخر كما أنه يقدر على كل ما يقدر عليه صاحبه أن هذا القول يفضي إلى نتيجة واضحة وهي عدم صحة تسمية هذا بأب وذاك بابن لفرض التساوي، ويفضي كذلك إلى لغوية افتراض اثنين للاستغناء بأحدهما عن الآخر. وتجد في مؤلفات هشام أكثر من كتاب تناول هذا الموضوع، فإنه وضع فيه كتاب التوحيد، وكتاب الرد على أصحاب الاثنين (الثنوية) وسواهما.

(٣) ذاته:

يختلف مؤرخو هشام في حكاية رأيه في ذات الخالق، فقد اشتهر عند فرقة منهم، أنه كان يقول بالتجسيم، وحكوا عنه أنه كان مجسما (٢)، يقول بأن الله جسم لا كالأجسام (٣) وأنه كان من زعماء هذا الرأي مقدما فيه (٤)، وزاد هؤلاء في حكايتهم عنه، أنه يقول: بأنه ذو أبعاد طول وعرض وعمق، وله قدر من الأقدار، ولم يكتف هؤلاء بذلك حتى أضافوا إليه القول بأن طوله سبعة أشبار بشبر نفسه (٥)، وأنه على هيئة

---

(١) التوحيد ص ٨١ ٢.
(٢) لسان الميزان م ٦ ص ١٩٦ والملل ص ١٠٧ وشرح النهج م ١ ص ٣٩٤.
(٣) الفصول المختارة ج ٢ ص ١٢٠.
(٤) مروج الذهب ج ٢ ص ١٧٤.
(٥) أنظر الملل ص ١٠٧.

البلورة الصافية المستوية الاستدارة من حيث أتيتها رأيتها على هيئة واحدة (١)، وأنه مركب كهذه الأجسام (٢) وأنه على صورة إنسان أعلاه مجوف وأسفله مصمت وهو نور ساطع يتلألأ، وله حواس خمس يد ورجل وأنف وأذن وفم، وله وفرة سوداء وهو نور أسود (٤). وهذه المقالة بعينها نسبت إلى هشام الجواليقي (٣) إلى ما هناك من الأقاويل.

" وذكر أبو الهذيل في بعض كتبه أنه لقي هشام بن الحكم في مكة عند جبل أبي قبيس فسأله: أيهما أكبر معبوده أم هذا الجبل؟ قال فأشار إلى أن الجبل يوفي عليه تعالى " (٥) ويقول الأستاذ أحمد أمين: كان يميل إلى التجسيم وحكى عنه في ذلك أقوال " (٦).

ونجد إلى جانب ذلك فرقة ثانية منهم تدفع عنه هذه المقالة، وتعد ذلك من التقولات التي وضعها عليه خصومه من المعتزلة ونسبوها إليه، فقد كان شديد الوطأة عليهم، ناظرهم وناظروه في مسائل كثيرة، وكان يظهر عليهم في أكثر الأحيان.

ومن هؤلاء الذين يدفعون هذا القول عنه السيد المرتضى يقول: " وأما حقيقة القول عنه أنه ذهب في الله تعالى أنه جسم له حقيقة الأجسام الحاضرة وحديث الأشياء المدعى عليه

---

(١) و (٢) شرح النهج م ٣ ص ٢٩٤.
(٣) أنظر الفرق والمقالات.
(٤) راجع الملل ج ١ ص ١٠٧.
(٥) الفرق ص ٤١.
(٦) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٦٩.

فليس نعرفه إلا من حكاية الجاحظ عن النظام، وما فيهما إلا متهم عليه، غير موثوق بقوله في مثله " (١) وقال قبل هذا: " وأكثر أصحابنا يقولون إنه ورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة (٢).

ويقول ابن أبي الحديد: " والمتعصبون لهشام بن الحكم من الشيعة في وقتنا هذا يزعمون أنه لم يقل بالتجسيم المعنوي، وإنما قال إنه جسم لا كالأجسام بالمعنى الذي ذكرنا عن يونس والسكاك وغيرهما " (٣).

ويريد بالمعنى الذي ذكره عن يونس بن عبد الرحمن وغيره أنهم أطلقوا لفظة جسم لا كالأجسام لمعنى أنه شئ لا كالأشياء (٤).

ويؤيد الشهرستاني هؤلاء فيقول:

" وهذا هشام بن الحكم صاحب غور في الأصول، لا يجوز أن يغفل عن إلزاماته على المعتزلة، فإن الرجل وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه، وذلك أنه ألزم العلاف، فقال له: إنك تقول الباري عالم وعلمه ذاته، فتشارك المحدثات في أنه عالم بعلم، ويباينها في أن علمه ذاته، فيكون عالما لا كالعالمين. فلم لا تقول هو جسم لا كالأجسام وصورة لا كالصور، وله قدر لا كالأقدار إلى غير ذلك " (٥).

---

(١) و (٢) الشافي ص ١٢.

(٣) و (٤) شرح النهج م ١ ص ٢٩٥.

(٥) الملل ص ١٠٨.

وإننا إذ نقف بين هذه النصوص المتضاربة لا يمكننا أن ننزه هشاما عن القول بالتجسيم.

أولا: إن حكاية التجسيم عنه مستفيضة، حتى من بعض قدماء الشيعة أنفسهم، فإننا نجد الحسن بن موسى النوبختي من أكابر متكلمي الشيعة قد روى عن هشام التجسيم المحض في كتابه الآراء والديانات (١).

ثانيا: إن الصدوق ابن بابويه القمي قد روى في كتابه التوحيد كثيرا من الأحاديث التي تشعر بذهاب هشام بن الحكم إلى القول بالتجسيم (٢).

ثالثا: أن الشيخ المفيد وهو من محققي الإمامية نسب إليه القول بأنه جسم لا كالأجسام (٣).

هذا ولكن الذي عرفناه أن هشاما كان في ابتداء أمره من الجهمية كما سبق، ثم رجع عن تلك الطريقة، ودان بالقول بالإمامة بعد أن لقي الإمام الصادق عليه السلام، ورجع عن كل ما يخالف مذهب الشيعة.

ومن جانب آخر عرفنا أن تلامذة هشام كالسكاك وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان كانوا يقولون أنه جسم لا كالأجسام على معنى أنه بخلاف العرض الذي

---

(١) أنظر شرح النهج م ١ ص ٢٩٥.

(٢) راجع التوحيد في باب ما جاء أنه ليس بجسم ولا صورة من ص ٨٤ إلى ٩٢ وراجع الفصول المختارة ج ٢ ص ١٢١.

(٣) الفصول المختارة ج ٢ ص ١٢٠.

يستحيل أن يتوهم عنه فعل، ونفوا عنه الجسمية، وأنهم أطلقوا هذه اللفظة جسم لا كالأجسام لمعنى أنه شئ لا كالأشياء (١).

ومن المقبول في العادة أن يمثل التلميذ آراء أستاذه، وأن نجد في تفكير التلاميذ آثار أساتذتهم. وإننا لا نشك في أنه كانت النزعة الحسية هي الغالبة على تفكيره، وأن على آرائه ألوانا رواقية، ربما يكون تأثر بها عن طريق الديصانية الرهاوية كما سبق. فالذي يذهب إلى أن الأعراض أجسام حتى الأشكال الهندسية يسهل عليه القول بأن الخالق جسم. فإن الأساس الأول لفلسفة الرواقيين هو أنه ليس في الوجود غير المادة، وكل موجود عندهم مادة حتى الروح وحتى الله تعالى (٢).

وعلى ذلك يمكننا أن نقول أن هشاما كان يذهب إلى أن الله تعالى جسم لا كالأجسام، وذلك قبل أن يدين بمذهب الإمام الصادق، ولا سيما أننا قد عرفنا أنه كان قبل ذلك من أصحاب الديصاني والملازم له، ثم صار من أصحاب الجهم بن صفوان، وكان عضوا فعالا للجهمية، ولكنه بعد ذلك رجع عن القول بالجسم، وقد صح أنه قد أقر بخطيئة وصحت توبته، فقد حدثوا: أنه قصد الإمام أبا عبد الله الصادق (ع) إلى المدينة فحجه ولم يدخله عليه، وأبلغه أنه لا يوصله إليه إليه ما دام قائلا بالجسم، فقال والله ما قلت به إلا لأني ظننت أنه وفاق لقول إمامي. فأما إن أنكره علي فإنني تائب إلى الله منه،

---

(١) شرح النهج م ١ ص ٢٩٥.

(٢) قصة الفلسفة اليونانية ص ٢٨٦.

وحينئذ أوصله الإمام إليه وأدخله عليه ودعا له بخير (١).
وجائز أن يكون ما حكاه مؤلفو الفرق والمقالات عنه من القول بالتجسم صحيحا، لأنهم حكوا عنه هذا القول وسواه مما كان يذهب إليه قبل أن يدين بمذهب الإمامية، وظلت أشباح هذه الآراء ماثلة في أذهان الناس حتى يومنا هذا، وأنهم إذ ينقلون أشباه هذا القول عنه، ينقلون ما كان مشهورا به من الآراء التي كان يقول بها أولا، وظلت تحكى عنه فيما بعد إلى ما بعد موته لغرض الطعن والتهجين عليه.
وكذا يصح قول من يدفع عنه أمثال هذه الحكايات، لأنهم إنما يدفعونها عنه وهم يقصدون حاله بعد أن دان بمذهب الإمامية فكلا الفريقين المتشيع عليه والمتشيع له قد يكون على صواب، إذا أرجعنا الأول إلى آرائه قبل أن يصير إماميا شيعيا، وأرجعنا الثاني إلى آرائه بعد ذلك وبهذا يكون طريق التوفيق بين الجانبين.
وهل من المقبول أن يقربه الإمام الصادق ويمتدحه ويدعو له ويرشد إليه في باب النظر والحجاج، ويحث الناس على لقائه ومناظرته والأخذ عنه، ويقول له: ما زلت مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك، ويقدمه على عظماء أصحابه ويجلسه إلى جانبه وهو إذ ذاك حديث السن ويقول فيه وقد كبر على أصحابه تقديمه عليهم: هذا ناصرنا بقلبه ويده ولسانه (٢) هل

---

(١) أنظر الشافي ص ١٢.
(٢) كنز الفوائد ص ١٩٧ - ١٩٩.

من المقبول ذلك مع كونه يخالفه في أهم المسائل العقائدية؟
وبعد هذا كله نخلص إلى النتيجة التي يقررها الشهرستاني حين يقول: " فإن الرجل وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه ".
ونجد في كلامه ما يبطل به التشبيه فقد كان يقول:
" الأشياء لا تدرك إلا بأمرين: الحواس والقلب " (١).
وتخلص أيضا إلى أن التعابير التي كان يبدو منها هذا القول إنما أوردها للالزام على الخصم فقد قال للعلاف:
إنك تقول أن الباري عالم بذاته، فيشارك المحدثات في عالم يعلم، ويباينها في أن علمه ذاته، فيكون عالما لا كالعالمين، فلم لا تقول هو جسم لا كالأجسام وصورة لا كالصور وله قدر لا كالأقدار إلى غير ذلك (٢).
ومن قوله للعلاف (فلم لا تقول هو جسم لا كالأجسام) انطلقت هذه النسبة إليه وألصقت به، والواقع أنه ليس كل من عارض بشئ سأل عنه يكون معتقدا له ومتدينا به، كما يقول السيد المرتضى (٣) لجواز أن يكون ذلك من باب الإلزام على خصمه واستخراج ما عنده.
على أنه جاءِ أن هشام بن سالم وهشام بن الحكم كانا يقولان

---

(١) الملل ص ١٠٨.
(٢) أصول الكافي المطبوع بهامش مرآة العقول م ١ ص ٧١.
(٣) الشافي ص ١٢.

بأنه شئ لا كالأشياء (١)، ومن هنا كان قول تلامذته مثل علي بن منصور والسكاك وسواهما بإطلاق جسم لا كالأجسام على معنى شئ لا كالأشياء صورة طبق الأصل عن رأي أستاذهم هشام بن الحكم.

بل وجدنا الأشعري في مقالاته يحكي عنه أنه يريد بقوله جسم لا كالأجسام، معنى أنه موجود. قال: " قال هشام بن الحكم: معنى الجسم أنه موجود، وكان يقول: إنما أريد بقولي: جسم، أنه موجود، وأنه شئ، وأنه قائم بنفسه " (٢).

وهذا يعني أن الجسم عند هشام ليس خاصا بما أنه له أبعاد ثلاثة، بل هو كناية عن الموجود، وعما هو قائم بنفسه، ويشمل كل موجود حتى الخالق. وبهذا الذي حكاه الأشعري عن هشام تسقط عنه تهمة التجسيم بمعناه المادي.

(٤): علمه

ينسب غير واحد (٣) من مؤلفي الفرق إلى هشام القول بأن الله تعالى لا يعلم الأمور المستقبلة الحادثة، ورأيه هذا يخالف جمهرة أهل التوحيد (٤) ويعزى هذا الرأي بعينه إلى أبي الحسين البصري أحد شيوخ المعتزلة يقول الشهرستاني: وله (يعني أبا الحسين البصري) ميل إلى مذهب هشام أن الأشياء لا تعلم قبل كونها، (٥) وينسب كذلك إلى الجهم بن صفوان من المجبرة

---

(١) التنقيح م ٣ ص ٢٩٥.

(٢) أنظر: مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩.

(٣) أنظر شرح النهج م ١ ص ٢٩٣ وأوائل المقالات ص ٥٦ والمقالات بين ص ١٠٧ إلى ١١٣ والملل ص ١٠٧.

(٤) و (٥) أوائل المقالات ص ٥٧ - ٥٨.

وهشام الفوطي من المعتزلة (١). وقد تعلق هؤلاء لهذا الرأي.
بأن العلم لا يتعلق بالمعدوم، ولا يقع إلا على موجود، وأنه لو
علم الأشياء قبل كونها لما حسن الامتحان منه تعالى (٢).
وشبهوه بكونه مدركا، قالوا كما أنه لا يدرك المستقبلات فكذلك
لا يعلم المستقبلات (٣).
وينسبون إلى هشام بن الحكم أنه كان يستدل على مذهبه
هذا بعدم صحة الامتحان من الله لعباده، وأنه كان يقرر ذلك
فيقول:
" فإن كان الله لم يزل عالما بكفر الكافرين، فما معنى إرسال
الرسل إليهم، وما معنى الاحتجاج عليهم؟ وما معنى
تعريضهم لما قد علم أنهم لا يتعرضون له؟ هل يكون حكيما
من دعا من يعلم أنه لا يستجيب له ومن لا يرجو إجابته (٤).
وأنه كان يقول:
" وما وجه قول الله لموسى وهارون (فقولا له قولا لينا لعله
يتذكر أو يخشى) هل يجوز مثل هذا الكلام ممن قد علم أن
التذكر والخشية لا تكون منه؟ وهل يصح إلا من المتوقع
المنتظر " (٥).
" واحتج له من الإجماع بقول المسلمين: إن الدنيا دار محنة

---

(١) و (٢) أوائل المقالات ص ٥٧ - ٥٨.
(٣) شرح النهج م ١ ص ٢٩٣.
(٤) الانتصار ص ١١٧.
(٥) المصدر نفسه ص ١١٩.

وأنها خلقت ليمتحن العقلاء فيها قال هشام: وليس يصح
فيها لمن لم يزل عالما في الحقيقة قبل امتحانه إياها، ولو جاز أن
يمتحن الشئ من يعلمه من جميع وجوهه جاز أن يتعرفه من
يعلم من جميع وجوهه، فلما فسد تعرفه ممن لم يبق عليه من
العلم به شئ فسد امتحانه ممن أحاط علمه بجميع
حقائقه " (١).

وهذه النصوص - كما تراها - صريحة في نفي علم الله تعالى
بالمستقبلات، ولست أحاول الآن الدخول في مناقشة هذا
الرأي لهشام، وإنما المهم بيان رأيه على حقيقته فحسب.

وقد ترتب على قوله بعدم العلم بالمستقبلات أمران.

١ - القول بحدوث علم الله تعالى (٢)، ويبدو هذا الرأي
من الرواسب الجهمية التي بقيت في تفكير هشام، فإنه بمقدمته
ونتيجته قد جاءه من الجهم بن صفوان، ولعل الجهم هو أول
من قال بهذه المقالة، لأنه كان يقول:

" لا يجوز أن يعلم الشئ قبل خلقه، لأنه لو علم ثم خلق،
أفيبقى علمه على ما كان أو لم يبق، فإن بقي فهو جهل، وإن لم
يبق، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد، وإلم يبق
فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم " (٣).

ويصرح هشام برأيه فيقول:

---

(١) الانتصار ص ١١٦.

(٢) أنظر الميزان م ٦ ص ١٩٤ والشافي ص ١٢ والملل ص ١٠٨.

(٣) الملل ص ٥٦.

" ليس يخلو القديم (الله) من أن يكون لم يزل عالما لنفسه كما قالت المعتزلة، أو عالما بعلم قديم كما قالت الزيدية، أو عالما على الوجه الذي أذهب إليه " (١) ويقصد بالوجه الذي يذهب إليه أن العلم حادث.

فهو إذن يخالف جمهور المعتزلة الذي يرون أن الله عالم لنفسه وبنفسه كما هو قادر لنفسه وحي لنفسه وهكذا، فإن القدرة والعلم والحياة عنده غير ذاته، ويخالف أصحاب الصفات من الزيدية وسواهم، فإنهم يذهبون إلى أن الله عالم بعلم قديم كما هو قادر بقدرة قديمة وهكذا، وأن صفاته ليست ذاته بل هي زائدة على الذات (٢). ولما كان قول أصحاب قدم العلم واضح الفساد عنده، للزوم وجود اثنين من القدماء، انصب على المعتزلة يناقشهم رأيهم فقال:

" فإن كان عالما بدقائق الأمور وجلائلها لنفسه فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه، لأنه الآن عالم لذلك، وما علمه الآن فهو لم يزل عالما به.. فإن كان هذا هكذا فلم يزل الجسم متحركا، لأنه لا يجوز أن يكون الله لم يزل عالما بأن الجسم متحرك إلا وفي الوجود جسم متحرك على ما وقع به العلم، ولا بد أيضا من أن يكون لا يزال عالما بأن الجسم متحرك إذا النفس التي لها ومن أجلها علم ذلك لا تزال موجودة " (٣).

---

(١) الانتصار ص ١٠٨.

(٢) كشف الفوائد ص ٤٢ - ٤٣.

(٣) الانتصار ص ١٠٨ - ١١٠.

وهو يجري في مناقشة رأي المعتزلة على وحي قول الجهم بن صفوان المتقدم وعلى تعليله، وملخص ما يريده هنا هو أنه إذا كان علمه بأن الجسم متحرك فهو يستدعي أمرين.
(الأول): وجود معلوم وهو جسم متحرك ليتعلق به العلم.
(الثاني): أن هذا العلم باق أبدا لذات النفس العالمة أبدا.
وبعد هذا يترتب عليه وجود جسم متحرك أبدا، ويستحيل أن لا يكون حينئذ كذلك، لأن سكونه بعد أن كان متحركا يفضي إلى أحد أمرين إما صيرورة العلم بغير متعلق، وإما تغيره إلى علم بالسكون والمتغير حادث وهو خلاف الفرض عند هؤلاء ويوضح هذا ما حكاه عنه البغدادي أنه " قال: لو كان لم يزل عالما بالمعلومات لكانت المعلومات أزلية لأنه لا يصح عالم إلا بمعلوم موجود، كأنه أحال تعلق العلم بالمعدوم " (١).
وشئ آخر لعله يلحظه هشام في مناقشته لرأي المعتزلة، أن هذا العلم يستلزم بقاء التحرك أبدا، وأنه علة له، ولو لم يكن يتحرك كذلك وسكن في بعض الأحوال لأفضى ذلك إلى وجود علة بدون معلول ولكن وجود حركة الجسم أبدا باطلة فعلته كذلك.
ونجد ابن الخياط يدافع عن المعتزلة ويعترض على مهاجمة هشام لهم فيقول: ".. ولو كان القول على ما قال لم يجز أن يقع من القديم (الله) فعل أبدا، لأن الفاعل لا بد من أن يكون قبل فعله عالما بكيف يفعله، وإلا لم يجز وقوع الفعل

---

(١) الفرق ص ٤١.

منه، كما أنه إذا لم يكن قادرا على فعله قبل أن يعلمه لم يجز وقوع الفعل منه أبدا.. فإذا زعم هشام أن الله جل ثناؤه قد كان غير عالم بغيره فكيف جاز وقوع الفعل منه وهو غير عالم كيف يفعله، فإذا احتج محتج فقال: جاز وقوع الفعل منه بأن أحدث لنفسه علما، به علم، فكان بحدوث ذلك العلم عالما بكيف يفعل أفعاله فجاز منه عند ذلك وقوع الأفعال. قيل له: وكيف يجوز أن يحدث لنفسه علما، وكيف يفعل ذلك العلم؟، وهل استحالة وقوع ذلك العلم منه مع جهله بكيف بفعله إلا كاستحالة وقوع سائر الأفعال منه مع الجهل بكيف يفعلها، ولئن جاز وقوع الفعل ممن لا يعلم كيف يفعله قبل فعله ليجوزن وقوعه من غير قادر عليه، لأن بعد الفعل ممن لا يعلم كيف يفعله كبعده ممن لا يقدر عليه.. " (١).

ولا ينبغي أن نغفل عن مواقع الحجة في قول ابن الخياط، التي نقض بها مهاجمة هشام، أولا قوله ولو كان القول الخ، ثانيا النقض على هشام على قوله بحدوث العلم في قوله وهل استحالة وقوع العلم منه الخ، وهو يعود إلى أن إحداث العلم ووقوعه منه يستحيل أن يقع منه إلا بعد علمه، بذلك الذي يحدثه، وحينئذ لا بد أن يحدث علما آخر ليقع منه إحداث العلم الأول، ويعود الكلام إلى العلم الثاني بأن إحداثه موقوف على أن يكون عالما به فيؤدي إلى إحداث علم ثالث وهكذا، وهو من الاستحالة بمكان:

ثم يحتج هشام لرأيه في الحدوث بقوله تعالى * (لننظر كيف

---

(١) الانتصار ص ١٠٨ - ١١٠.

تعملون) * وبقوله تعالى * (الآن خفف عنكم، وعلم أن فيكم ضعفا) * قال: فكما أن التخفيف حدث الآن، فكذلك العلم بضعفهم، لأن الكلام الثاني معطوف على الأول " (١).

ثم يقول هشام: " فإن سألتنا المعتزلة عن قوله تعالى * (الظاهر منه عدم حدوث العلم) * * (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) * ونحوها من القرآن فليس هذا إلا كالذي يسألون عنه من قوله تعالى * (وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله) * * (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) * * (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك) * وقوله تعالى * (ختم الله على قلوبهم) * * (بل طبع الله عليهم بكفرهم) * * (ومن يرد الله أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء) * و * (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) * ونحو هذا من الآي، ولن يكون مخرجنا دون مخرجهم، ولن يضيق علينا من التأويل ما يتسع عليهم " (٢).

(الأمر الثاني): " إن هذا العلم لا يقال فيه محدث أو قديم، لأنه صفة والصفة لا توصف، وإن العلم ليست صفة له، وليست هي هو ولا غيره ولا بعضه " (٣).

وأغلب الظن أن رأيه في عدم وصف العلم بذلك كان مسايرة لنزعة الجهم بن صفوان في علم الله، فإن الجهم علل ذلك بقوله: " وإذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو إما أن يحدث في ذاته تعالى، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته، وأن يكون محلا

---

(١) المصدر نفسه ص ١١٥.

(٢) الانتصار ص ١٢٠.

(٣) المقالات ما بين ص ١٠٧ إلى ص ١١٣ والملل ص ١٠٧.

للحوادث، وإما أن يحدث في محل فيكون المحل موصوفا به لا الباري تعالى، فتعين أنه لا محل له " (١).

فرأي هشام هنا مشتق من رأي الجهم بكامله، ولعل هذا المذهب يشكل توسطا بين مذهب المعتزلة في العلم، إذ ذهبوا إلى أنه عين الذات، وبين مثبتي الصفات، إذ ذهبوا إلى أنه صفة قديمة كانت منذ كان الله، وقد وافقهم عليه الأشاعرة من بعدهم لأن القول بأنه ليس هو هو كما يقول المعتزلة، ولا هو غيره كما يقول الزيدية وغيرهم، وسط بين هذين القولين، وهو أنه صفة لا محل لها ولا موصوف لها، لأنه قد نفى كون العلم هو الله، كما نفى أن يكون غيره، وعليه يثبت أنه صفة لا محل لها. فهو قد وافق كلا من المعتزلة وأصحاب الصفات من جهة وخالفهم من جهة أخرى، فوافق الزيدية في أن العلم صفة وخالفهم في أنها حادثة وليست ذات الخالق محلا لها، وخالفهم في أنها صفة لأنه عندهم عين الذات وليست شئ آخر وراء الذات.

هذا من حيث أصل قوله في العلم، وأما في نتيجته فإنه يؤول إلى ما يقوله المعتزلة، وبالأحرى إلى ما يقوله النظام في العلم وغيره أنه لا يوصف بأنه جسم ولا شئ ولا عرض، ويعلل ذلك بأنها صفات والصفة لا توصف. وربما كان ذلك لأجل أن إثبات صفة كالعلم مثلا يستلزم إثبات الذات رأسا ويستلزم نفي ضد الصفة عنه وهو الجهل فكأن التعبير بالعلم له مدلولان، الأول إثبات الذات، والثاني نفي ضد الصفة

---

(١) الملل ص ٤٦ - ٤٧.

المذكورة عن الذات، وهذه الصفة التي تؤدي إلى إثبات الذات أو التي هي تعبير عن الذات ابتداء، لا يقال عنها أنها جسم أو عرض أو نحوه، كما لا يصح إطلاق ذلك على الذات المقدمة، لأن الصفة عند النظام وغيره من المعتزلة هي غير الذات.

ولعل هشاما يريد هذا المعنى بقوله أن الصفة لا توصف، وإن كان لم يقل بأن الصفة عين الذات لكنه أيضا لم يقل إنها غيره، فيمكن أن يقصد هذا المعنى. ومن الجائز أن يريد أن الصفة من المعاني والأعراض التي لا تكون محلا لعرض آخر، لأن العرض يحتاج إلى محل يقوم به، والعلم الذي هو الصفة قد ثبت عنده بالدليل، أنه ليس له محل كما سبق أن وصف العلم بالحدوث أو القدم أو نحوهما عرض أيضا يحتاج إلى محل وجسم يقوم به والصفة الأولى وهو العلم عرض لا يقوم به عرض آخر، لأن العرض لا يقوم إلا بالجوهر أو المادة.

وبالرغم من كل ذلك فقد أنكر الشيخ المفيد ما حكي عن هشام في العلم وقال: " ولسنا نعرف ما حكاه المعتزلة عن هشام بن الحكم في خلافه، وعندنا أنه تخرص منهم عليه، وغلط ممن قلدهم من الشيعة فيه، ولم نجد له كتابا مصنفا ولا مجلسا ثابتا، وكلامه في الإمامة ومسائل الامتحان، يدل على ضد ما حكاه عنه الخصوم عنه " (١) وكذا دفع عنه هذه الحكاية السيد المرتضى فقال: " فأما حديث العلم فهذا أيضا من حكايتهم المختلفة، وما نعرف للرجل فيه كتابا ولا حكاه عنه ثقة " (٢).

---

(١) أوائل المقالات ص ٥٦ - ٥٧.

(٢) الشافي ص ١٢.

هذا ولا نعرف مبلغ صحة الحكاية عنه في العلم، لكنها على
كل حال قد اشتهرت عنه، وربما كان في حكاية ذلك عنه
اختلاط، إذ من الجائز أن يريد من قوله بحدوث العلم غير
رأي تلميذه أبي جعفر محمد بن خليل السكاك، فقد قال
السكاكية في نفس الموضوع " إن الله عالم في نفسه، وإن
الوصف له بالعلم من صفات ذاته، غير أنه لا يوصف بأنه عالم
حتى يكون الشئ، فإذا كان قيل عالم به، وما لم يكن الشئ لم
يوصف بأنه عالم به، لأن الشئ ليس، وليس يصح العلم بما
ليس " (١).

إذ يمكن أن يقصد أن علمه من صفات ذاته وهو عين
الذات، غاية ما هناك أن الوصف بالعلم حادث بعد وجود
المعلوم، فالحدوث الذي يقصده إنما هو بالنسبة إلى الاتصاف
بالعلم لا للعلم نفسه.

وأيا كان فإن صحت نسبة حكاية هذا وغيره. فجائز أن
يكون هذا من الآراء التي سبقت إدانته بمذهب الإمام
الصادق، وسبقت كذلك توبته الثابتة على نحو ما سبق في نسبة
التجسيم إليه.

وفوق ذلك فقد نسب إلى هشام في كيفية علم الله بما تحت
الأرض، فقال: إن الله سبحانه علم ما تحت الأرض بالشعاع
المتصل الذاهب إلى عمق الأرض، ولولا ملابسته لما هناك
بشعاعه لما درى ما هناك (٢) ويعلق الجاحظ على هذا فيقول:

---

(١) مقالات الاسلاميين ص ٣٦٧.

(٢) المصدر نفسه.

ولو زعم هشام أن الله تعالى يعلم ما تحت الثرى بغير اتصال ولا خبر ولا قياس كان قد ترك تعلقه بالمشاهدة وقال الحق " وما ندري مبلغ هذه الحكاية عنه من الصحة، لكنها تتصل بقوله بالتجسيم المنسوب إليه اتصالا وثيقا.

(٥): بقية صفاته

ويتراءى أن رأي هشام في كل صفات الخالق أو أكثرها هو رأيه بعينه في علمه تعالى، فقد حكي عنه أنه كان يقول في قدرة الله وسمعه وبصره وحياته وإرادته أنها لا قديمة ولا محدثة، لأن الصفة لا توصف، وأنها لا هي هو ولا غيره " (١).

لكن قد اختلف عنه في القدرة والحياة، فمن الناس من يحكي عنه أنه كان يزعم أن الباري لم يزل حيا قادرا. ومنهم من ينكر أن يكون قال ذلك " (٢) ويؤيد الشهرستاني القول الأول فيقول: " وليس قوله بقدرته وحياته كقوله في علمه، لأنه لا يقول بحدوثها وأما باقي الصفات فقد أجراها مجرى العلم فقال بحدوثها وأنها ليست في محل، على نحو رأيه في العلم " (٣)

ويؤيد الشيخ المفيد القول الثاني فيقول:

" وكان هشام بن الحكم شيعيا وإن خالف الشيعة كافة في أسماء الله تعالى وما ذهب إليه في معاني الصفات " (٤).

فإن الشيعة يقولون إن الله لم يزل عالما قادرا حيا مريدا

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٦٨.

(٢) المقالات ص ١٠٨ والفرق ص ٤١ وأوائل المقالات ص ٣٨ هامش.

(٣) المقالات ص ١٠٨ الملل ص ١٠٧.

(٤) أوائل المقالات ص ٣٧.

وهكذا في سائر الصفات نعم حكي عن زرارة بن أعين وهو من متكلمي الشيعة وفقهائهم أنه زعم " أن علم الله تعالى وقدرته وحياته وسائر صفاته حوادث، وأنه لم يكن حيا ولا قادرا ولا عالما حتى خلق لنفسه حياة وقدرة وعلما وإرادة وسمعا وبصرا " (٣).

فهو في هذا يوافق هشاما كما يبدو، ولكن يتراءى أن نسبة هذا التعميم في صفات الله حتى في الحياة والقدرة، إنما من المختلقات الواضحة، فإن القول به يؤدي إلى أن الخالق لا يتصف بصفة ولا يمكن أن يخلق شيئا، أنه إذا لم يكن حيا ولا قادرا فهل من المعقول حين ذاك أن يخلق شيئا، فضلا عن أن يخلق تلك الصفات، إذ مدار الفعل والأحداث على الحياة والقدرة، وليس الرجل بهذه المثابة من السخافة، لذلك يجب أن نتلقى مثل هذه النسبة إليه بشئ من الشك. وأن من نسب ذلك إليه وإلى زرارة قد غفل ما توجبه نسبته من الشك والطرح.

ومن هنا كان قول الشهرستاني المؤيد لمن يقول بأن هشاما كان يقول إن الباري لم يزل حيا قادرا هو القول المعقول دون القول الثاني.

ومهما يكن من قول فإن هشاما يذهب في هذه الصفات كلها عدا الحياة والعلم مذهبه في العلم، ولا يزيد فيها على قوله فيه، فهو لا يقول بأنها عين الذات كما يعتبرها المعتزلة ولا غير الذات كما يراها المجبرة وأصحاب الصفات، بل يذهب فيها

---

(١) الفرق ص ٢٠١ والملل ص ١٠٨.

طريقه وسطي لا يميل فيها إلى أحد الجانبين.
فيقول في الإرادة أنها حركة وهي في معناها على حد قوله بالعلم على ما سبق " (١) ويقول في القرآن " أنه على ضربين إن كنت تريد المسموع فقد خلق الله عز وجل الصوت المتقطع، وهو رسم القرآن، فأما القرآن فهو فعل الله مثل العلم والحركة لا هو هو ولا غيره " (٢).
ويلحظ منه أنه يقول: أن الإرادة حركة، وهي في معناها على حد قوله في العلم على ما سبق، وأنه تعالى إذا أراد الشئ تحرك. ثم هو يفسر الحركة فيقول: " إن الحركة فعل والسكون ليس بفعل " (٣). ويتفق معه في هذا القول هشام بن سالم الجواليقي فقد حكى البغدادي عنه أنه " قال هشام بن سالم في إرادة الله تعالى بمثل قول هشام بن الحكم فيها، وهي أن إرادته حركة، وهي معنى لا هي الله ولا غيره، وأن الله إذا أراد شيئا تحرك فكان ما أراد، ووافقهما أبو مالك الحضرمي وعلي بن ميثم وهما من شيوخ الروافض، على أن إرادة الله حركة، غير أنهما قالا أنها غير الله " (٤).
وينتج من تفسير هشام بن الحكم للإرادة بالحركة وللحركة بالفعل أن الإرادة فعل بالقياس المنطقي، ومن الطريف بعد هذا أن يعزى إليه أن الحركة والإرادة جسم كما مر سابقا،

---

(١) مقالات الاسلاميين ما بين ص ١٠٧ إلى ١١٣ وقارن الملل ص ١٠٧.
(٢) نفس المصدرين معا.
(٣) المقالات في الصفحة المذكورة.
(٤) الفرق ص ٤٣.

لذلك يبدو أن نسبة ذلك إليه ليست بصحيحة، وهو يخالف قوله السابق بأنها فعل.
ولم أعثر على السبب الذي دعاه إلى تفسير الإرادة بالحركة ثم الحركة بالفعل. لكن ربما كان الباعث له على هذا: هو أن الإرادة عنده صفة الله على نحو المجاز، وأن حالها عنده كحال وصفه تعالى بالغضب والحب والكراهة وسوى ذلك، وأنه لو كان مريدا لنفسه لكان مريدا للقبح أيضا، ولوجب أن يكون مراده معه من الأزل لا يتخلف، وكذا لو كان مريدا بإرادة قديمة كما يقوله أصحاب الصفات، لاستحالة تخلف المراد عن الإرادة، ولكان ما يوجده من الأفعال لا تختلف أوقاته ولا يتأخر بعضه عن بعض، لأن الإرادة في كل منها موجودة، ولعله لأجل هذه المشكلة تهرب النظام القائل بأن الصفة عين الذات من هذا الإشكال إلى القول بأنه تعالى لا يقدر على الشر ولا يقدر إلا على الحسن والخير، وفرارا من ذلك أيضا ذهب إلى القول بالكمون وأن المخلوقات جميعها خلقت دفعة واحدة غاية الأمر أنه أكمن بعضها في بعض، وأنها من حيث وجودها وجدت دفعة واحدة منذ الأزل، وأن التأخر والتقدم في الظهور والبروز. كل ذلك فرارا من الشبهتين معا.
وأما على القول بأنه مريد بإرادة حادثة فلا يستلزم تلك اللوازم الباطلة، وهو على قوله وإن كان جائزا كما صنعه في العلم وغيره، إلا أنه منع منه للدليل السمعي عن أئمة أهل البيت، كالحديث عن الإمام موسى بن جعفر في حديث صفوان ابن يحيى أنه قال:

" الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، والإرادة من الله إحداثه الفعل لا غير ذلك، لأنه جل اسمه يهم ولا يتفكر " (١).

فهو من هذه الجهة قد وافق الإمامية الذين ذهبوا إلى أن معنى إرادة الله نفس فعله تبعا للحديث، قال المفيد: " إن إرادة الله تعالى هي نفس أفعاله " وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال، وبهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد، وهو مذهب سائر الإمامية إلا من شذ منهم " (٢).

ويقول أيضا: " الإرادة من الله جل اسمه نفس الفعل، ومن الخلق الضمير وأشباهه مما لا يجوز إلا على ذوي الحاجة والنقص " (٣) وإلى هذا ذهب محمد بن النعمان الأحول (٤) فهشام يريد أن يوفق بين رأيه العام في الصفات وأنها حادثة لا في محل، وبين ما دل عليه الحديث وما ذهب إليه الإمامية من أن معنى إرادة الله هو الفعل، ففسر الإرادة حركة حادثة لا في محل على حد قوله في العلم، لا توصف بالحدوث ولا بالقدم، وليست هي هو ولا غيره، وهو وإن كان بتفسيره للإرادة بالحركة والحركة بالفعل، يخالف الإمامية، لكنه اضطر إليه لما ذكرناه للتوفيق والجمع بين رأيه ورأي الشيعة ولأجل اطراد مذهبه في الصفات، وقد تناول الكراجكي مثل هذا الرأي بالنقد فقال في بعض كلامه:

---

(١) كنز الفوائد ص ٢٦.
(٢) أوائل المقالات ص ٥٤.
(٣) كنز الفوائد ص ٢٦.
(٤) الملل ص ١٠٨.

" ولا تجوز أيضا أن تكون إرادته لا فيه ولا في غيره، لأنها عرض، والعرض يفتقر إلى محل يحملها، ويصح بوجودها وجودها ولو جاز أن توجد إرادة لا في مريد بها ولا في غيره لجاز أن توجد حركة لا في متحرك بها ولا في غيره " (١).

وهذا النقد متوجه على هشام في الحركة، لأنه ليس حكمها عنده حكم بقية الأعراض التي يدعي بأنها أجسام.

ونجد هذا الرأي لهشام قد تسرب أثره إلى تلميذه أبي جعفر محمد خليل السكاك، فإنه تابعة على تفسير الإرادة بالحركة وأثبت أن الله متحرك. وقد سأله بعض الأشعريين فقال له: " إذا أجزت عليه (أي على الله) الحركة، فهلا أجزت عليه أن يطفر، فقال: لا يجوز عليه الطفرة لأن الطفرة إنما تكون فرارا من ضد، أو اتصالا بشكل. فقال له: فالحركة أيضا كذلك، فلم يأت بفرق " (٢).

ولا أدري إذا كان السكاك لا يفسر الحركة بالفعل كما فسرها هشام أم لا، والجواب على تفسير هشام للحركة بالفعل واضح لا يتأتى فيه نقض الأشعري، فكيف خفي على السكاك ذلك. لكن بعد أن اعتبرنا السكاك تلميذا لهشام فلا بد أن يريد من الحركة الفعل كما هو رأي أستاذه تماما.

ومن الطريف أن نجد النظام ينفي الإرادة، ويوافق الشيعة وبالأحرى يوافق هشاما على أنها فعل، فقد كان يرى أن الله

---

(١) كنز الفوائد ٢٦.

(٢) شرح النهج م ١ ص ٢٩٦.

عالم كامل، وأنه يفعل بمقتضى علمه، وإرادته هي فعله " (١)
" وأنه إذا وصف الخالق بالإرادة شرعا في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم " وإذا وصف بكونه مريدا لأفعال العباد أو القيام الساعة فمعناه أنه آمر بذلك وحاكم أو مخبر به " (٢).
ثم هو يقول: " والإرادات حركة النفس ولم يرد بهذه الحركة حركة النقلة، وإنما الحركة عنده مبدأ تغير ما كما قالت الفلاسفة من إثبات حركات في الكيف والكم والوضع والأين ومتى إلى أحوالها " (٣).
فهو إذن يجري مجرى هشام في أصل الفكرة وهي أن الإرادة حركة وهي فعل. ويتابعه على ذلك بشر بن المعتمر، " فقد قسم الإرادة إلى صفتين الأولى أنها صفة ذات والثانية صفة فعل فأما صفة الذات فهو جل وعز، لم يزل الله مريدا لجميع أفعاله ولجميع الطاعات وأنه حكيم، ولا يجوز أن يعلم الحكيم صلاحا أو خيرا لا يريد. وأما صفة الفعل فإذا أراد بها فعل نفسه في حال إحداثه فهي خلق له، وهي قبل الفعل، لأن ما بها يكون الشئ لا يجوز أن يكون معه، وإن أراد بها فعل عباده فهو الآمر به " (٤).
فهل كان ذلك مأخوذا عن هشام ومن أثر تفكيره، ونحن

---

(١) إبراهيم بن سيار ص ٧٥.
(٢) المصدر نفسه ص ٧٣ والملل ص ٢٩.
(٣) الملل ص ٢٩.
(٤) الملل ص ٣٤ - ٣٥.

إزاء ذلك لا نستطيع أن نجزم بشئ، وإن كان النظام قد عرف آراء هشام بعد ما خالطه في كبره كما سبق، والقول به كما عرفت إنما كان نتيجة للزوم تعلق الإرادة القديمة بالمحدثات بعد إن لم تكن متعلقة به، وهو يؤدي إلى التغير في الذات على نحو قول الجهم في حدوث العلم لا في محل، ونتيجة لنزعة المعتزلة التنزيهية المحضة لذلك نفوا عنه الإرادة بمعناها الحقيقي وأثبتوها له تجوزا بالمعنى المذكور وهو تعليل مقبول أشار إليه الحديث السابق.

لكن عرفت أن هشاما قد وافق الشيعة في نفي الإرادة بمعناها، وخالفهم فيها بأمرين: الأول تفسير إرادة بالحركة والحركة بالفعل. الثاني: قوله في الحركة التي هي الإرادة عنده، عين قوله في العلم، وهو حدوثها لا في محل، ولا يصح وصفها بالحدوث ولا بالقدم، ولا أنها هي هو ولا غيره، وقد وافقه على هذا الرأي أبو الهذيل العلاف في أصل الإرادة بمعناها الذي فسرها به، فقال أبو الهذيل " بإرادة حادثة لا في محل " (١) والشهرستاني يقول أن أبا الهذيل أثبت إرادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريدا بها، وهو أول من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون " (٢).

ثم احتضن هذا الجبائيان من بعده و " أثبتا إرادات حادثة لا في محل " (٣) ويعزى هذا أيضا إلى السيد المرتضى من الشيعة

---

(١) إبراهيم بن سيار ص ٨٤.

(٢) الملل ص ٢٩.

(٣) المصدر نفسه ص ٤٢.

فقال أن إرادته تعالى عرض لا في محل " (١) فهو قد وافق البهشمية على ذلك وهشاما من قبلهم.

ولعل الشريف قد اعتمد لرأيه هذا على حديث أبي سعيد القماط عن الصادق عليه السلام أنه قال " وخلق الله المشيئة قبل الأشياء ثم خلق الأشياء بالمشيئة " (٢) ومضمون الحديث ينطبق على ما ذهب إليه المرتضى وأبو الهذيل من حدوثها لا في محل، وربما كان هشام يقصد بالحركة التي فسر بها الإرادة، المشيئة التي خلقها الله، وبها يخلق الأفعال.

(٦) - القرآن -

حدثت فتنة القول بخلق القرآن وأزليته في أواخر العهد الأموي، وخلاصة القول فيها أن المسلمين جميعا اتفقوا على أن الله تعالى يتصف بالكلام، وأنه متكلم وصريح القرآن دال كما في قوله تعالى * (وكلم الله موسى تكليما) *. واتفقوا على أن القرآن الكريم هو كلام الله سبحانه، ولكنهم اختلفوا في معنى كلامه. فعند المعتزلة والشيعة أنه حادث، وأنه تعالى أوجده بعد أن لم يكن موجودا. في أجسام دالة على المراد كما أوجد الكلام في شجرة الطور لموسى عليه السلام.

أما الأشاعرة فقالوا أن صفة الكلام من الصفات اللاحقة له تعالى كغيره من الصفات الأخرى من العلم والإرادة وغيرهما، وأن معنى كونه متكلما أن هناك صفة قائمة بذاته تعالى، مغايرة

---

(١) منتهى المقال ص ٤٧.

(٢) التوحيد ص ٣٥٠.

لسائر الصفات الأخرى القائمة بذاته كالعلم والإرادة، وهذه الصفة القائمة بذاته تحكي عنها العبارات والألفاظ، وأن ذلك المعنى القائم بالذات أمر واحد عندهم، ليس بنهي ولا أمر ولا خبر ولا إنشاء ولا غيرها من أساليب الكلام، ويعبرون عنه بالكلام النفسي، وما يحكيه من الألفاظ والعبارات بالكلام اللفظي.

ويقولون أن إيحاءه تعالى الكلام إلى الملائكة هو صورة روحية، غير الصورة التي يوحيها الملك إلى الرسول من البشر. والرسول يبلغها إلى البشر بصورة أخرى هي كلامهم اللفظي. وهذه الصور الثلاث حاكية عن ذلك المعنى القائم بالذات، وهو واحد لا يتغير باختلاف صوره وتعدد الحاكي عنه، ولا يصح نسبته إلى غير الله سبحانه وتعالى، ولسنا نريد الدخول في بيان الأدلة لكلا الجانبين لأن مقامنا لا يتسع لذلك.

ورأيه في القرآن أنه حادث على حد قوله في العلم، وأن الله أحدثه وأوجده كما يراه المعتزلة والإمامية، ولا يزيد على ذلك شيئا. نعم هو يجري فيه على سنن قوله بجميع الصفات من أن الله أحدثه، وأنه ليس هو هو ولا غيره، وأنه صفة لا توصف، فقد حكي عنه أنه قال: " إن القرآن لا خالق ولا مخلوق، وأنه لا يجوز وصفه بذلك، لأنه صفة والصفة لا توصف " (١). وهذا بينه الإمام في حديث الحسين بن خالد حين سئل عن القرآن قال: " ليس بخالق ولا مخلوق، ولكنه كلام الله " (٢).

---

(١) مقالات الاسلاميين ما بين ص ١٠٧ إلى ١١٣.
(٢) التوحيد ص ٢٢٣.

وإنما ذهب إلى عدم وصفه بالخالق والمخلوق، أما الأول فهو يشير من طرف خفي إلى الرد على من قال بأنه قديم، وأنه عبارة عن الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى كما هو رأي الأشاعرة بعد ذلك، فإنه لو كان قديما لكان هناك إلهان اثنان، كما قال الإمام علي عليه السلام: " لو كان قديما لكان إلها ثانيا ".

وأما عدم وصفه بالمخلوق فهو وقوفا على ما ورد عن الأئمة من أهل البيت وفرارا وتنزيها مما يعطي لفظ مخلوق من معنى الاختلاق. يقول الصدوق: " قد جاء في الكتاب أن القرآن كلام الله وقول الله ووحي الله وكتاب الله ولم يجئ فيه أنه مخلوق، وإنما امتنعنا من إطلاق المخلوق عليه لأن المخلوق في اللغة قد يكون مكذوبا، ويقال: كلام مخلوق أي مكذوب " (١). وهذا أشبه بالنهي عن قول (راعنا) في قوله تعالى * (لا تقولوا راعنا ولكن قولوا انظرنا) * وذلك لأجل قطع الطريق على اليهود الذين يقولون ذلك، ويقصدون بها السب، لأن كلمة راعنا في اللغة العبرية تعطي معنى شريرنا (٢).

ويوضح هشام رأيه في الموضوع فيقول: " وإنه على ضربين، إن كنت تريد المسموع فقد خلق الله الصوت المتقطع وهو رسم القرآن، فأما القرآن فهو فعل الله مثل العلم والحركة لا هو هو ولا غيره " (٣).

---

(١) التوحيد ٢٢٦.

(٢) أنظر آلاء الرحمن للإمام البلاغي ج ١ ص ١١٤.

(٣) مقالات الاسلاميين ص ١٢١.

ونجد هذا قياسا عاما عنده، حتى في صفات أخرى، فقد حكى الأشعري عندما عرض لبعض أفكار الشيعة فقال هم فرقتان (الأولى) أصحاب هشام بن الحكم، يزعمون أن خلق الشئ صفة للشئ لا هو الشئ ولا هو غيره، لأنه صفة الشئ، والصفة لا توصف، وكذلك زعموا أن البقاء صفة للباقي لا هو هو ولا غيره، وكذلك الفناء صفة للفاني لا هي هو ولا غيره.

(الثانية) يزعمون أن الخلق هو المخلوق وأن الباقي يبقى لا ببقاء، وأن الفاني يفنى لا بفناء " (١).

وهذه القاعدة عامة عنده حتى في أفعال العباد، وهي أن الصفة لا توصف وأنها ليست هي الموصوف ولا غيره. وهذا شبيه بقول أهل الأصول من اعتبار الاتحاد من جهة، والمغايرة من جهة أخرى بين المحمول والمحمول عليه، ولا يصح أن يكون بينهما تباين كلي، لأن الشئ لا يحمل على مباينه، ولا أن يكون عينه لأن الشئ لا يصح أن يحمل على نفسه.

(٧): رؤية الخالق

اشتد النزاع حول هذه المسألة، ففريق أحال الرؤية مطلقا في الدنيا والآخرة وهم الإمامية كافة إلا من شذ منهم وأكثر المعتزلة.

وفريق آخر من أصحاب التنزيه جوزوا الرؤية في الآخرة، ولكن قالوا هي ليست على ما هو المعهود من رؤية البصر

---

(١) مقالات الاسلاميين ص ١٢١.

المعروفة لنا في مجرى العادة، بل هي رؤية لا كيف فيها ولا تحديد، و مثلها لا يكون إلا ببصر يختص الله به أهل الدار الآخرة - وعبر بعضهم عن ذلك بأنه يرى بحاسة سادسة.
وهذا الصنف الأخير إن أراد معنى آخر غير ما هو المعهود من الرؤية والأبصار المادي، وأنها شكل من أشكال الإدراك فهم في اتفاق مع الفريق الأول وإن اختلفا باللفظ والتعبير.
وهناك فريق ثالث من أصحاب التشبيه وإخوانهم من مثبتي الصفات، قد جوزوا الرؤية بما هو المعتاد من البصر العادي الذي نبصر به اليوم.
والقرآن الكريم يؤيد الفريق الأول * (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) * وتؤيده الأحاديث المتواترة، ولا نريد الآن الخوض في التعليق على هذا الموضوع.
أما هشام بن الحكم فقد نسب إليه القول بجواز الرؤية، وهو بذلك قد خالف سائر الإمامية، قال المفيد:
" فأما نفي الرؤية عن الله عز وجل بالإبصار فعليه إجماع الفقهاء والمتكلمين من العصابة كافة إلا ما حكي عن هشام في خلافه " (١).
فإن صحت الحكاية والنسبة إليه فهي نتيجة لقوله بأن الخالق جسم لا كالأجسام لأن القول بكونه جسما يفضي إلى القول بجواز الرؤية، لكن هذه الحكاية لم تثبت بطريق مقبول، وإنما هي من جملة تلك المنسوبات إليه التي يذكرها

---

(١) الفصول المختارة ج ٢ ص ١٢١ وقارن أوائل المقالات ص ٥٩ هامش.

خصومه لغرض التشنيع عليه، وربما كان ما حكوه عنه في ذلك، استنباطا من قوله في التجسيم، لا أنه كان يقول بجواز الرؤية.
ولو صحت عنه هذه الحكاية فلا بد أن تكون من آرائه التي سبقت عدوله إلى مذهب الإمام الصادق، وسبقت أيضا توبته ورجوعه عن القول بالجسمية كما عرفت فيما سبق.
(٨): البداء
يجري هشام في قوله بالبداء مجرى جميع الشيعة الإمامية، فهو يقول بجواز البداء (١) على الله تعالى. ويعنون بالبداء ما يقوله المفيد فيه، وهو المعنى الذي يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ وأمثاله، من الإفقار بعد الإغناء والإمراض بعد الإعفاء، والإماتة بعد الإحياء، وما يذهب إليه أهل العدل خاصة من الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال " (٢) ويقول الصدوق " ومعناه أن الله أن يبدأ بشئ من خلقه، فيخلقه قبل شئ ثم يعدم ذلك الشئ، ويبدأ بخلق غيره، أو يأمر بأمر ثم ينهى عن مثله، أو ينهى عن شئ ثم يأمر بمثل ما نهى عنه، و ذلك مثل نسخ الشرائع، وتحويل القبلة وعدة المتوفى عنها زوجها " (٣).
و يقصد بتحويل القبلة هو أن القبلة كانت في صدر الإسلام حتى بعد شطر من الهجرة هي بيت المقدس، وكان المسلمون

---

(١) الشافي ص ١٢.
(٢) أوائل المقالات ص ٩٧ هامش نقلا عن المفيد.
(٣) المصدر نفسه ص ٩٦.

يتجهون في صلاتهم إليه، ثم نسخ ذلك وحولت القبلة إلى الكعبة كما هو معروف، وأما عدة المتوفى زوجها فقد استفاد بعضهم أن عدتها إلى حول كامل من الآية الشريفة * (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول) * (١) وفهم منها أن عدتها إلى سنة، ثم نسخ هذا الحكم بالآية الثانية * (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهم أربعة أشهر وعشرا) * (٢) الدالة على أن عدتها أربعة أشهر وعشرة أيام. كما هو مشروح في كتب التشريع.

ويقول السيد المرتضى " وأما البداء فقول هشام وأكثر الشيعة فيه هو قول المعتزلة بعينه في النسخ في المعنى، ومرادهم به مراد المعتزلة بالنسخ، وإنما خالفوهم في تلقيبه بالبداء لأخبار رووها، ولا معتبر بالألفاظ والخلاف فيها " (٣).

ومراد المعتزلة وغيرهم من النسخ ما زعموه أنه قد وقع في أعيان الآيات كما وقع في الأحكام. وأما عند الشيعة وجماعة من أصحاب الحديث وأكثر الخوارج والزيدية، أن النسخ في القرآن هو نسخ مضمونه من الأحكام، وليس هو رفع أعيان المنزل منه، كما يراه المعتزلة وسواهم (٤).

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٤١.
(٢) سورة البقرة الآية ٢٣٥. وانظر أوائل المقالات ص ٩٤.
(٣) حكاه المرتضى في الشافي ص ١٢.
(٤) أنظر أوائل المقالات ص ٩٦ - ٩٧ هامش فقد صرح المفيد بذلك.

فقول الشيعة في البداء كما يوضحه المرتضى هو بعينه النسخ عند المعتزلة وهو رفع الأعيان. وخلاصة ما تدل عليه كلماتهم في البداء أنهم يريدون به حصول أمر لم يكن في الحسبان، فإذا كان هناك أمر مترقب الوقوع ومحتسب أن يكون، ثم كان على خلاف ما هو في الحسبان وعلى خلاف الظن الغالب، فهو معنى البداء الذي يريده الشيعة.

وهو ذو جانبين جانب من نحو الله سبحانه فيكون إظهارا، وجانب آخر من قبل الناس فيكون ظهورا، فأذن هو إظهار من الله لشئ لم نكن نتوقعه، أو كنا نتوقع خلافه، وهو ظهور لأنا لم نعلم بذلك أولا.

وقد شنع على الشيعة خصومهم بقولهم بالبداء، وهم حين شنعوا به عليهم فهموا من البداء معنى لم يقصده الشيعة ولا أئمتهم، إنهم فهموا منه معناه اللغوي وهو تعقب الرأي والانتقال من عزيمة إلى عزيمة، ولازمه حدوث علم الله، ويلزمه كذلك الجهل بذلك الشئ الذي بدا فيه غير ما بدا له أولا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وإنما أطلق الشيعة اسم البداء على ما ذكرناه تجوزا واستعارة، كما يطلق عليه تعالى الرضا والغضب والكراهة والحب وأمثال ذلك مجازا لا حقيقة لامتناع ذلك في حقه، وإنما أطلق الشيعة ذلك تبعا لنصوص وردت عن أهل البيت عليهم السلام. وهشام يقصد بالبداء ما يقصده جمهور الشيعة من غير فرق.

(٩): معرفة الله

يظهر أنه كان لهذا الموضوع شأن كبير في الوسط العلمي في ذلك العصر، ولذلك نجد كثيرا من متكلمي الإمامية قد ألفوا فيه، وتناولوه بالدراسة، منهم هشام بن الحكم وشيطان الطاق وأبو سهل النوبختي والسكاك (١).

واختلف المتكلمون في نظرتهم إلى معرفة الله تعالى، وإلى سائر المعارف، هل هي نتيجة اكتسابية تحصل من النظر والاستدلال؟ أم أنها اضطرارية لا يملك العبد فيها الصنع والفعل، وليس للنظر فيها أي تأثير، وقد نقلت للشيعة فيها أقوال كثيرة أهمها:

(١) أصحاب هشام بن الحكم يزعمون أن المعرفة كلها اضطرارية بإيجاب الخلقة، وأنها لا تقع إلا بعد النظر والاستدلال، ويعنون بالمعرفة العلم بالله تعالى، ووافق على ذلك الجاحظ وثمامة به أشرس من المعتزلة.

(٢) إنها اكتساب وطريقها النظر والاستدلال، وهما يؤديان إلى العلم، وأنه لا يجوز الاضطرار إلى معرفة شئ، وأن العقول حجة في التوحيد قبل مجئ الرسل وبعد مجيئهم، ويعزى هذا الرأي إلى كثير من الإمامية ومعتزلة بغداد وبه صرح المفيد (٢).

(٣) إنها اضطرارية والخلق جميعا مضطرون إليها، وإن

(١) الفهرست ص ٢٥٠ - ٢٥١.

(٢) أوائل المقالات ص ٦٤ و ٦٥ وص ١٠٨ - ١٠٩.

النظر والاستدلال يؤديان إلى العلم بالله وما تعبد به العباد، ونسب هذا إلى شيطان الطاق وأبي مالك الخضرمي. لكن اختلف هؤلاء، فمنهم من قال إنه يجوز أن يمنعها الله بعض العباد ثم يكلفهم بالاقرار مع منعه إياهم من المعرفة، وقال آخرون إنه مع المنع لا يجوز أن يكلفهم بالاقرار به.
(٤) والحسن بن موسى النوبختي يقول إن المعرفة بالله يجوز أن تكون كسبيا ويجوز أن تكون اضطراريا، وأنها على أي كانت لا يجوز الأمر بها على وجه من الوجوه " (١).
والذين قالوا بأن النظر والقياس يؤديان إلى العلم، قال بعضهم أن العقل بذاته حجة إذا جاءت الرسل، أما قبل مجيئهم فليس للعقول دلالة، ما لم يكن سنة بينة، واحتجوا بقوله تعالى * (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) * وقال بعضهم الآخر أنها بذاتها ليست بحجة سواء أكان قبل مجئ رسول أو إمام (٢).
وجائز أن تكون نظرة النوبختي في عدم جواز الأمر بالمعرفة حتى لو كانت كسبية، إلى أنها من الأحكام العقلية الصرفة التي لا يصح فيها الأمر التعبدي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب، وأنه إذا ورد فيها أمر شرعي، فلا بد من حملة على الأوامر الإرشادية التي هي في نفسها لا تستتبع ثوابا ولا عقابا، كما هو الحال في الأمر بإطاعة الله ورسوله ونحوها.
وينبغي أن لا نغفل عما توجبه أكثر هذه المقالات الصريحة في

---

(١) مقالات ص ١١٨.
(٢) المصدر نفسه.

أن المعرفة اضطرارية من البطلان الواضح، لأنها إن حملت على ظاهرها، من أنها ليست من صنع العبد ولو بالواسطة لما اختلف الناس فيها، ولما حصلت لبعض دون بعض، ويفضي القول بها إلى عدم صحة عقاب من لم تحصل له المعرفة بالله وبرسوله من سائر فرق الكفار والمشركين، ولما كان وقع لبيان الأدلة والآيات في القرآن الكريم التي يقصد منها إلفات الأنظار. ومن هنا أمكن أن نرجع الاختلاف في كثير منها إلى اختلاف لفظي، وذلك أن من يقول إنها كسبية يرى أنها لا بد من أن تحصل بواسطة نظر واستدلال أو قياس ونحوها، ويعني بذلك أنها كسبية من حيث اختيار السبب، وأما بعد النظر والاستدلال ووجود السبب فهي اضطرارية.

والذي يقول بأنها اضطرارية إنما يلحظها بعد وجود سببها ومنشئها، فإن المعرفة بعد النظر والاستدلال حاصلة لا محالة أسواء أراد الناظر أم لا، كما هو الشأن في العلم الحاصل من الحواس، فالذي يفتح عينه على شئ لا بد له أن يبصره أراد ذلك أم أبى، والعلم بالمبصر بعد فتح عينه اضطراري ليس فيه للعبد اختيار. نعم هو مختار من حيث أنه أوجد سببه ومقدمته. وعلى هذا كان ما ذهب إليه هشام أقرب إلى واقع المعرفة، وأنها اضطرارية، تنشأ بمقتضى ما توجبه الخلقة، وهي لا تحصل ولا تقع إلا بعد النظر والاستدلال مثل الأسباب التوليدية التي تقتضي وجود المسببات من دون دخل قصد العبد فيها، وإن كان له صنع في نفس الأسباب.

---

(١) مقالات ص ١١٨.

القسم الثاني

الآراء الطبيعية

كان يخترق المجتمع الاسلامي تياران فلسفيان، انحطا عليه من الشرق والغرب، أحدهما الفلسفة السمنية الهندية، التي وصلت إليه عن طريق الخليج الفارسي والبصرة، فآراؤهم في قدم العالم، وأبطال النظر والاستدلال. وأنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وإنكار المعاد بعد الموت والتناسخ (١) وسوى ذلك. آراؤهم هذه كان لها في العراق ولا سيما الكوفة مستجيبون كثيرون من أولئك الذين عرفوا بالزنادقة.

والثاني هو التيار الإغريقي اليوناني الذي يتمثل في فلسفة الرواقيين وأرسطو وإفلاطون وسواهم. الذي يظن أن تسربه إلى العرب كان عن طريق الرواقيين والحرانيين، وعن طريق النسطوريين الذين طردهم الإمبراطور زينون عام (٤٨٩ م) وأقفل مدرستهم في الرها، فيمموا جانب الفرس فوجدوا عندهم صدورا رحيبة، فدخلوا تحت حمايتهم في مدينة (جنديسابور)، وازدهرت هذه المدينة في ثقافتهم، ونشط هؤلاء نشاطا كبيرا فوجهوا الدعاة إلى البلدان العربية وإلى سواها،

(١) الفرق ص ٤١.

فنجحوا في مهمتهم، فدخلت النصرانية بلاد العرب على أيدي هؤلاء بشكلها النسطوري، ولا سيما في المناطق التي خضعت للنفوذ الفارسي كاليمن وحضرموت والعراق وسواها، ولا يمنع في الأثناء أن يكون تسرب آراء الرواقيين إلى العراق أيضا على أيدي الديصانية على ما سبق.

وعاش هشام في زحمة هذه التيارات، وتجاوب معها وعني بدراستها، والنصوص التي وقفنا عليها غير وافية ببيان آرائه في هذه المواضيع على وجه التفصيل، لذلك نعرض آراءه هنا بتحفظ وتردد. وهي كما يلي:

(١): الجزء

كان لنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ التي وضعها (لو سيب) و (ديموقريط) في القرن الخامس قبل الميلاد (١) دوي هائل، فقد فتن بها الفلاسفة، لأنها تحل مشكلة عويصة من مشاكل البحث عن أصل المخلوقات الذي نشأت منه.

وكان لها عند متكلمي الإسلام شأن كبير، فذهب إلى القول به عظماء المعتزلة وسواهم من أهل السنة (٢)، كما مال كثير من الشيعة وقالوا بها، قال المفيد: " ولا يجوز على كل واحد في نفسه الانقسام وعلى هذا أهل التوحيد كافة سوى شذاذ من أهل الاعتزال ويخالف فيه الملحدون (٣).

والفلاسفة القدماء الذين ذهبوا إلى فكرة الجوهر الفرد قرروا

---

(١) على أطلال المذهب المادي ج ١ ص ٤١.
(٢) مقالات الاسلاميين ص ٣١٤.
(٣) أوائل المقالات ص ١١٩.

أن المادة مؤلفة من جواهر غاية في الصغر، متمتعة بحركة ذاتية فيها، وأنها أزلية أبدية (١) وأنه لم ينقص عددها ولن ينقص ولم تزد ولن تزيد من الأزل إلى الأبد، فهي من هذه الناحية باقية خالدة، أما التغير والتحول ففي انضمام الأجزاء بعضها إلى بعض وانفصالها " (٢) وهم يعنون أنها قديمة غير محدثة، وتبعهم كثيرون من فلاسفة الإسلام، وربما نجدهم ينزعون من الجوهر الفرد جميع خصائص المادة، فهو عند جماعة ليس له أبعاد ولا حركة ولا سكون كما أشرنا إليه فيما سبق.

وأنه بالرغم من كل هذا فقد اتخذ المتكلمون الإسلاميون من هذه النظرية أساسا لرأيهم في خلق العالم، وقالوا أن الله خلق أولا أجزاء لا تتجزأ منفردة، ولعلهم يعتمدون لذلك على قوله تعالى * (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) * بتفسير الدخان بذرات المادة التي لا تتجزأ وترى كأنها الدخان، ثم ألف الأشياء منها (٣) فهم قد أخذوا أصل هذه الفكرة عن اليونان، وخالفوهم في قدمها وأزليتها. وقد ولع متكلمو الإسلام بهذه الفكرة حتى كانوا يرمون من خالفهم بها بالخروج على أصل من أصول الإسلام.

أما هشام فقد خالف الجمهور في نظرية الجوهر الفرد. وذهب إلى إبطاله، وقال بأن كل جزء يفرض فهو قابل

(١) على أطلال المذهب المادي ج ١ ص ٤١.
(٢) قصة الفلسفة اليونانية ص ٧٠.
(٣) الفصل ج ٥ ص ٥٩ و ٦٢.

للانقسام إلى غير نهاية، ووافقه غيره من الشيعة على ذلك:
يقول الأشعري:
وهم (أي الشيعة) في الجزء فرقتان.
(الأولى): " يزعمون أن الجزء يتجزأ أبدا، ولا جزء إلا وله جزء، وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة، وأن لمساحة الجسم آخر، وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ، والقائل بهذه القول هشام بن الحكم وغيره من الروافض.
(الثانية): يقولون أن لأجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ، وله أجزاء معدودة لها كل وجميع، ولو رفع الباري كل اجتماع في الجسم لبقيت أجزاؤه لا اجتماع فيها، ولا يحتمل كل جزء منها التجزؤ " (٣).
ونظرية انقسام الجزء إلى غير نهاية أول من وضعها (انكسا جوراس) المولود حوالي القرن الخامس قبل الميلاد، فإنه أنكر على طائفة الذريين ما زعموه من إمكان تقسيم المادة إلى ذرات لا تقبل التقسيم، وأكد أن المادة تتجزأ أبدا إلى ما لا نهاية، وربما نسبت هذه النظرية إلى الرواقيين أيضا على ما سبق.
ورأى هشام في انقسام الجزء إلى ما لا نهاية لم يصلنا مفصلا، وإنما وصلنا جملة لا تفصيل فيها من البغدادي والأشعري والشهرستاني. ولا يمكننا الجزم بأنه هل كان يريد

---

(١) مقالات الاسلاميين ص ١٢٤ وقارن الفرق ص ٤٢ وص ١١٣ وص ١٢٣.

القسمة بالفعل كما يعزى إلى أهل الرواق؟ أم القسمة بالقوة كما حكي عن أرسطو (١).

وقد اختلفت الحكاية عن النظام في هذا الموضوع، ونسب إليه مرة القول بالانقسام بالفعل (٢) كما نسب إليه القول بالقسمة بالقوة (٣). والنظام كما سبق هو الذي أخذ عن هشام القول بانقسام المادة إلى غير نهاية كما يقول البغدادي.

ومن جهة ثانية أن كليهما كانا يقولان بالطفرة خروجا من مأزق استحالة قطع المسافة مع المحاذاة، والقول بها ربما كان من أثر القول بالقسمة الفعلية، ويعني ذلك أنهما معا لم يملكا من الجواب ما كان يملكه الفلاسفة حين أجابوا بأن القسمة وهمية وبالقوة لا بالفعل.

والقول بالقسمة الفعلية غير المتناهية للجزء ليس له دليل قوي. ذلك أننا لو فصلنا عن الجزء جزءا معينا، فالباقي إما أن يكون متناهيا فيكون المجموع متناهيا، وإما أن يكون غير متناه، وعندئذ لو زدنا عليه ما كان فصل عنه أولا، فهل يكون بعد إضافة المفصول عنه إليه على حاله أو يزيد؟ أما القول بأنه باق على حاله ولا يصير أكثر مما كان فهو باطل وجدانا، لأنه يلزم أن يكون الجزء بمقدار الكل وهو بين الفساد، فإذن لا بد

---

(١) إبراهيم بن سيار ص ١٢٦.

(٢) عن المباحث الشرقية للرازي مخطوط ص ٢٤٥ أنظر إبراهيم بن سيار ص ١٢٧.

(٣) إبراهيم بن سيار ص ١٢٦.

أن يصير أكبر مما كان عليه سابقا، والكبر إنما كان بمقدار الجزء الذي أضيف إليه، فيكون متناهيا.
ولكن المقدسي في البدء والتاريخ يقول: " قال ابن بشار، والنظام، وهشام بن الحكم: أنه يتجزأ تجزءا بلا نهاية، ولم يتهيأ بالفعل فإنه موهوم ".
" واحتجوا بأنه لا يجوز أن يخلق الله شيئا لا شئ أكبر منه، فكذلك لا يجوز أن يخلق شيئا لا شئ أصغر منه.
وقالوا: لو كان قول من قال: إن الجزء لا يتجزأ، صحيحا، كان في نفسه لا طول ولا عرض، فإذا أحدث له ثان فلن يعدو الطول أن يكون لأحدهما دون الآخر أو لهما معا، فلما ثبت أنه لهما علم أنه يتجزأ " (١).
والقول بالقسمة الفعلية يتناقض مع ظواهر الأدلة القرآنية مثل قوله تعالى * (وأحصى كل شئ عددا) *، إذ على القول بالقسمة الفعلية إلى ما لا نهاية لا يمكن أن يحصيه الله سبحانه، وأنه يستحيل أن يكون عالما بكل شئ ومحيطا بأجزاء العالم، وهو مناف لظاهر قوله تعالى * (والله بكل شئ محيط والله بكل شئ عليم) * إذ لو علمه لكان علمه متناهيا والمعلوم غير متناه.
وربما كان يقصد هشام بانقسام المادة إلى ما لا نهاية انقسامها ما دامت مادة فقط كما كانوا يفهمونها في ذلك العهد، دون ما إذا خرجت في نهاية تقسيمها عن كونها مادة وانتهت إلى

(١) أنظر: البدء والتاريخ ج ٢ ص ٤٠.

مرحلتها الأخيرة وهي مرحلة القوة أو الحركة، إذ لم يكن يفهم أحد في ذلك العهد بل إلى ما قبل عصر قريب أن المادة تتلاشى في القوة التي تتحول إليها، وأن المادة مركبة من مجموعات تشبه المجموعات الشمسية مؤلفة من عناصر يدور بعضها حول بعض بسرعة عظيمة جدا، وهي لا ترى ثابتة في حسنا إلا بسبب تلك السرعة المفرطة (١).

وعلى ذلك كانت فكرة تحطيم الذرة، والانتفاع بقواها الهائلة في السلم والحرب.

ونظرية هشام وسواه في تقسيم الأجزاء، كانت بداية نظرية للنتيجة الضخمة، التي استطاع الإنسان أن يسيطر عليها، ويستخرج بها قوى المادة الكامنة فيها.

(٢): الأعراض

العرض كما يقول النظام ما يعترض الشئ ويقوم به (٢) وهو منه ما يختص بالأحياء وهو الحياة والشهوة والنفرة والقدرة والإرادة والكراهة والاعتقاد والنظر والظن والألم (٣).

ومنه ما يكون للأحياء ولغيرهم وهو:

الكون وهو يشتمل على أربعة أشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق: ومنه التأليف والاعتماد، كالثقل والخفة والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة واللون والصوت والرائحة والطعم، وزاد بعضهم ثلاثة وهي الفناء والموت والبقاء (٣).

---

(١) أنظر على أطلال المذهب المادي ص ٥٠ و ٦٠.

(٢) المقالات ص ٣٦٩.

(٣) و (٤) أنظر: كشف الفوائد ص ١٨ - ٢٠.

وأجناسها التي تجمع كل هذه، تسعة وهي الكم والكيف والمضاف والوضع والأين والملك وحتى والفعل والانفعال (١) وهي التي تسمى عندهم بالأعراض التسعة التي لا يشذ عنها واحد من الأعراض، وهي مع الجوهر تشكل المقولات العشر التي تدخل تحتها هذه الأعراض عند جمهورهم التي لا تكون إلا في محل، وهو جسم وهي ليست بجسم.

ولكن هشاما خالف ما هو المعروف في الأعراض، فقد نسب إليه الشهرستاني والأشعري والبغدادي وابن حزم الأندلسي القول بأن الألوان والطعوم والرائحة أجسام (٢).

ووافقه النظام على جسمية الألوان والطعوم والروائح والأصوات كما سبق، ويظهر أنهما يريدان أنها أجسام لطيفة ليست بكثيفة، بدليل قولهما بالتداخل. وقد أيدت رأيه هذا في الأعراض المذكورة، النظريات الحديثة في النور والطعم والرائحة والألوان، التي تميل إلى أنها مادة، فالنور جزئيات في نهاية الصغر تجتاز حتى الفراغ والأجسام الشفافة، وكذا الرائحة فإنها جزئيات متبخرة من الأجسام في نهاية الصغر وأما الطعم فهو جزئيات صغيرة تتأثر بها الحليمات اللسانية.

وهذا الرأي ينسب إلى أهل الرواق الذين قالوا إنه ليس في الوجود إلا المادة، وإن كل موجود هو مادة حتى الله والروح. كما يعزى إلى السمنية الهنود، لأن القول بالأعراض يفضي

---

(١) كشف الفوائد ص ١٨ - ٢٠.

(٢) الملل ص ٢٩ والمقالات ص ٤٤ و ١٣ والفرق ص ١١ و ٧٩ والفصل ج ٥ ص ٤٢.

عندهم إلى التناقض، وذلك لأن قيام العرض بجسم هو عرض أيضا يحتاج إلى محل آخر يقوم به إلى غير نهاية، فيتسلسل. لذا يقول (هورتن) (١) إن هذا الرأي من آثار الهنود السمنية الذين اتصلوا بالعراق عن طريق البصرة.

ومهما يكن من شئ فليس لدينا ما يمنع أن يكون رأي هشام هذا، من أثر التفكير الرواقي، تسرب إليه عن طريق الديصانية، كما أنه جائز أن يكون نتيجة لنزعته الحسية نحو التجسيم، يؤيدها أن إدراك الطعم واللون والرائحة إنما يكون بالحواس، وما لا يكون جسما لا يدرك بالحس.

ولكن مع ذلك ينبغي أن لا نستسلم لفرض واحد منها، لأنه كان هناك موجات فلسفية غيرها، اجتازت إلى شبه الجزيرة العربية من تلك الأمم الغريبة عن العرب.

وعلى أي حال فقد عرفت أن النظام أخذ القول بجسمية هذه الأعراض المذكورة عن هشام ووافقه في أصل هذه المقالة، نعم خالفه في أنها محتاجة إلى محل تقوم به، كما ذهب إليه أكثرية الفلاسفة والمتكلمين حيث قالوا أن الأعراض لا توجد إلا في مكان ولا تحدث إلا في جسم.

وأما هشام فالذي يؤخذ من رأيه في صفات الخالق والعباد أنها أعراض توجد لا في جسم وحوادث لا في مكان. ولم أجد نصا صريحا يوضح رأيه على التحقيق في مسألة وجود العرض لا في محل بوجه عام. اللهم إلا بالنسبة إلى الأعراض الخاصة

---

(١) إبراهيم بن سيار ص ١١٥ و ١١٨.

بالأحياء، فإنه يقول فيها أنها لا في محل. وأما الأعراض المشتركة بين الأحياء وغير الأحياء فقد خلت النصوص عن التعرض لرأيه فيها، ولعل رأيه فيه كرأيه في الأعراض الخاصة بالأحياء كما هو رأي أبي الهذيل العلاف فإنه " كان يجوز وجود أعراض لا في جسم، وحوادث لا في مكان، كالوقت والبقاء والفناء وخلق الشئ الذي هو قول وإرادة من الله " (١).
فقد حكى الأشعري أن: " أصحاب هشام بن الحكم يزعمون أن خلق الشئ صفة للشئ لا هو الشئ ولا غيره لأنه صفة والصفة لا توصف، وكذلك زعموا أن البقاء صفة للباقي لا هي هو ولا غيره وكذلك الفناء للفاني لا هي هو ولا غيره " (٢) فهو إذن على وفاق مع العلاف في هذا الباب.
ويحكي البغدادي عن هشام أنه كان يقول بجسمية العلوم والإرادات والحركات وأن النظام أنكر على هشام ذلك، وقال: لو كانت هذه الثلاثة أجساما لم تجتمع في شئ واحد ولا حيز واحد، ويعلق البغدادي على اعتراض النظام فيقول: " مع أنه يقول إن اللون والطعم والصوت أجسام متداخلة في حيز واحد وينقض بمذهبه اعتلاله على خصمه " (٣) بينما نجد الأشعري يحكي عن هشام ما يخالف حكاية البغدادي فيقول: " وحكي عنه (أي عن هشام) أن الأفعال سواء أفعال الناس والحيوان هي معان ليست بأشياء ولا أجسام، وكذلك قوله في صفات

---

(١) مقالات ص ٣٦٩.
(٢) مقالات أيضا ص ١٢١.
(٣) الفرق ص ٨٤.

الأجسام كالحركات والسكنات والكراهات والكلام والطاعة والمعصية والكفر والإيمان " (١) وربما كانت حكاية الأشعري أولى بالاعتبار لأنه أقدم من البغدادي.

ويذهب هشام في الأعراض إلى أنها لا تصلح دلالة على الله تعالى، لأن منها ما يثبت استدلالا، وما يستدل على الباري يجب أن يكون ضروري الوجود " (٢).

وهو يقصد بهذا الدليل على الخالق لا بد أن يكون ضروريا، أما إذا كان الدليل نفسه محتاجا إلى دليل فليس هو إذن بضروري ولا يصح الاعتماد عليه في الاستدلال على الباري تعالى. وهذا بجملته مقبول، ولكن لا يلزم أن يكون الاستدلال بنفسه مباشرة ضروريا، بل يكفي أن ينتهي إلى الضروري لأنه حينئذ يكون ضروريا بالواسطة، والأعراض مما لا شك فيه أن منها ما يدرك بالحواس الظاهرة، وثبوتها ضروري كالطعم والرائحة وأمثالها. وأما ما لا يدرك بها فيحتاج ثبوتها إلى اعتماد شئ آخر من وجدان وتجريب ونحوهما.

وقد وافق هشاما على رأيه هذا، هشام الفوطي من المعتزلة فقال: إن الأعراض لا تدل على كونه خالقا ولا تصلح الأعراض دلالات بل الأجسام " (٣) لكن قد عرفت أن هذا الرأي ليس صحيحا على إطلاقه كما أشرنا إليه.

---

(١) مقالات ص ١١٣.

(٢) الملل ص ١٠٧.

(٣) الملل ص ٣٩.

(٣): الطفرة

الواقع أن القول بقسمة الأجزاء إلى غير نهاية، أحدث ضجة كبيرة بين المتكلمين، وقوبل منهم بالنقد الشديد، سواء من حيث المخالفة لظواهر القرآن، أو من حيث لزوم لوازم باطلة، ونتج من هذا أن كان هناك مناظرات بين أصحاب هذا القول وبين سواهم من مخالفيهم من القائلين بالجوهر الفرد على التعبير الشائع، ومن أبرز هؤلاء القائلين بالقسمة لا إلى نهاية هشام بن الحكم والنظام، وعرفت أن الأخير أخذ القول بهذا الرأي من الأول: وقد اضطر أصحاب هذا القول إلى إحداث نظرية ثانية كوسيلة للخروج من مأزق إلزامات الخصوم وهي نظرية الطفرة.

وينسب البغدادي إلى النظام أنه أول من قال بها، يقول:

" إن النظام أخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بأبطال الجزء الذي لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة، التي لم يسبق إليها وهم أحد قبله " (١). وحكاية البغدادي أن النظام أول من قال بالطفرة، لم تتأيد بالإثباتات اللازمة، بل نجد الأشعري من جانب ثان يحكي عن هشام القول بالطفرة يقول:

" أصحاب هشام بن الحكم يقولون أن الجسم يكون في مكان، ثم يصير في المكان الثالث من غير أن يمر بالمكان الثاني " (٢). والقريب إلى الذهن أن يكون النظام أخذ القول بالطفرة عن هشام كما أخذ عنه القول بقسمة الجزء، لأن هشاما

---

(١) الفرق ص ١١٣ وص ١٣٤.

(٢) المقالات ص ١٢٦.

متقدم عليه سنا، وأن النظام خالطه وأخذ عنه، ولا سيما أن القول بالطفرة، من فروع القول بالقسمة.
وأيا كان فالقول بالطفرة نتيجة إحراج على أصحاب هذا المذهب من خصومهم، فقد حكي " أن النظام ناظر أستاذه أبا الهذيل العلاف في الجزء، وكان أبو الهذيل يقول بالجوهر الفرد وفاقا لأكثر المتكلمين، فألزمه أبو الهذيل في مسألة الذرة والبقلة، وقال له: لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها، فأجابه النظام إنها تطفر بعضا وتقطع بعضا، فأجابه أبو الهذيل: ما يقطع كيف يقطع (١) وقول أبي الهذيل له ما يقطع كيف يقطع يعني بقاء الشبهة على حالها، وأن الطفرة لا تحل المشكلة، لبقائها في الجزء الذي قطع: وظني أن هذه الالزامات من خصوم مذهب التجزؤ إنما ترد في الحركة المماسة التي يمر المتحرك بكل جزء جزء تباعا، وأما في غيرها فلا يرد هذا النقض، ولكنه على أي حال يكفي في نقض الموجبة الكلية السالبة الجزئية كما يقوله أهل المنطق.
وشئ آخر أنه قد عرفنا مما سبق في عرض رأي هشام في التجزؤ، أنه يقول أن أجزاء الجسم من حيث القسمة لا آخر لها وإن كان من حيث المساحة لها آخر، والشبهة المتقدمة إنما تكون واردة لو كانت هذه المقالة تؤدي إلى عدم نهاية المساحة، أما إذا كان كما يقول هشام بنهاية مساحة الجسم وعدم نهاية قسمته، فلا أخال أن الاعتراض السابق له وزن كبير، لأنه على

(١) عن ذكر المعتزلة والتبصير مخطوط في مكتبة الأزهر ص ٨٢.

هذا يتحتم القول بالطفرة، إذ حركة القاطع لا تكون بمماسة كل جزء منه لكل جزء من المقطوع حتى يتأتى الإشكال بأن الأجزاء لا نهاية فكيف تقطع، إذ الحركة هي قطع المساحة لا قطع الأجزاء، وعليه يكون قطع الجسم من حيث مساحته طفرة من حيث أجزائه. على أن الاعتراض بما سبق إنما يرد بناء على القول بالقسمة الفعلية، كما يبدو من التجاء أصحاب هذا المذهب إلى القول بالطفرة.

ولكن قد عرفت فيما سبق أن المذهب المحكي عن هشام في الانقسام وصل إلينا مجملا لا تفصيل فيه من حيث كونه بالفعل أو بالقوة، عدا قوله بالطفرة الذي قد يدل على ذهابه إلى التجزؤ الفعلي، لذا اضطر إلى القول بها للإجابة على اعتراضات المعترضين وإلزامات الملزمين، ومع هذا فهو لا يعين رأيه في القسمة الفعلية على نحو الجزم، إذ من الجائز أن يكون قوله بالطفرة، ليس إلا مذهبا جدليا أدى إليه الجدال والمناظرة والانتقاد لرأي الآخرين، إذ كثيرا ما يلجأ الإنسان إلى افتراضات جدلية للإجابة على اعتراضات الخصوم في مقام الجدل والحوار، كما هو جائز أن يريد هشام من التجزؤ التجزؤ الوهمي الافتراضي لا إن كل جزء ينقسم فعلا إلى ما لا نهاية كما عزى ذلك إلى أرسطو.

(٤): التداخل

التداخل كما يفسره الأشعري كما سبق " هو أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر " (١). وهذه النظرية تحكى عن هشام

(١) مقالات ص ٣٢٧.

فقد ذكر البغدادي أن هشاما " قال بمداخلة الأجسام بعضها في بعض كما أجاز النظام تداخل الجسمين اللطيفين في جزء واحد " (١).

وذكر الأشعري للشيعة قولين في التداخل قال:

" الفرقة الأولى أصحاب هشام بن الحكم يقولون بالمداخلة ويثبتون كون الجسمين اللطيفين في مكان واحد كالحرارة واللون.

الفرقة الثانية يحيلون كون الجسمين في مكان واحد، ويزعمون أن الجسمين يتجاوران ويتماسان، فأما أن يتداخلا حتى يكون حيزهما واحدا فذلك محال " (٢). ويحكي مرة ثانية عن هشام أنه يقول " أن لون الشئ هو طعمه وهو رائحته " (٣).

وهذا القول كان مفروضا على كل من ذهب إلى جسمية الأعراض كاللون والرائحة والطعم وسواها، كما نسب إلى هشام والنظام، للخروج من مشكلة يصطدم بها أصحاب هذا الرأي من لزوم تداخل أكثر من جسم في مكان واحد واجتماعه في حيز واحد، على خلاف أكثرية الفلاسفة والمفكرين الذين يذهبون إلى أن الأعراض ليست بأجسام، والذين لا يرد عليهم مثل هذا النقض، لأن القول بأن

(١) فرق ص ٤٢.
(٢) مقالات ص ١٢٥.
(٣) المصدر نفسه ص ١٠٣.

الأعراض أجسام يفضي إلى لزوم اجتماع جسمين أو أكثر في محل واحد كاللون والطعم والرائحة مثل الرمان، فتكون نظرية التداخل حلا لمثل هذه المشكلة.

وقد نسب هذا الرأي صريحا إلى النظام، فكان يزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة، وأن الأجسام اللطيفة قد تحل في جزء واحد (١) " وهو غير مقالة هشام الذي يقول أن لون الشئ هو طعمه وهو رائحته " كما سبق. ومع ذلك فقد أنكر النظام على هشام بن الحكم قوله بأن العلوم والإرادات والحركات أجسام، وقال: لو كانت هذه الثلاثة أجساما لم تجتمع في شئ واحد ولا حيز واحد (٢).

وقد علق البغدادي عليه فقال: " على أنه يقول إن اللون والطعم والصوت أجسام متداخلة في حيز واحد، وينقض بمذهبه اعتلاله على خصمه " (٣).

وقول هشام بالتداخل نتيجة اضطره إليها قوله بعدم تناهي قسمة الأجزاء، فإن صحت هذه النسبة فهي تؤدي إلى القول بالكمون، فإنهم يريدون به أن الله خلق المخلوقات أجمع في وقت واحد إلا أنه كمن بعضها في بعض، وأن تقدم بعضها على بعض إنما هو في البروز من مكمنها وأماكنها. وهذا الرأي ينسب صريحا إلى النظام. وليس لدينا ما يثبت أن هشاما كان يقول بهذا القول، لكن هذا القول يلتقي مع القول بالمداخلة في صعيد واحد، وقد ثبت أن لهشام رأيا في الكمون والظهور،

---

(١) مقالات ص ٢٤٧.

(٢) و (٣) الفرق ص ٨٤.

وأنه وجد هو والنظام وأبو الهذيل وسواهم في مجلس يحيى بن خالد البرمكي وتناظروا في هذه المسألة وفي غيرها كما سبق، ولا ندري على التحقيق ماذا كان يرى هشام فيها.

وأيا كان فمذهب التداخل يقول فيه (هورتن) أنه ملتقى لمذاهب مختلفة، وخلاصة مجموعة من آراء، من دون أن يحدث ذلك تنافرا، وهي مجموعة من مذهب (انكساجوراس) في قسمة الجزء، ومن قول أهل الرواق في علاقة الروح بالبدن وأنها معها في تشابك وتداخل، حتى قال (هورتن) أن تداخل الأجسام وتداخل الكمون يموجان في آراء (انكساجوراس) وأنه لم يقل صريحا بالتداخل ولا بالكمون، وإنما قال إن الأشياء كلها موجودة في الجسم الأول مختلطة به بحيث لا ترى (١).

وإذن من الجائز أن يكون هشام والنظام قد أخذا رأيهما من مجموعة تلك الآراء، واستنبطا القول بالتداخل، واستفادا من معرفة آراء من سبقهما، واستخلصا منها هذا الرأي الذي يعزي إليهما.

ثم أن قول هشام والنظام في التداخل إنما هو في الأجسام اللطيفة كما هو صريح تعبير البغدادي والأشعري، أما الأجسام الكثيفة فيظهر أنهما لا يقولان فيها بالتداخل.

(٥): الحركة

ليس لهشام رأي واضح في الحركة يحكيه لنا مؤلفو المقالات، وإنما هناك نبذ يسيرة لا تأتي على جملة الموضوع.

---

(١) راجع إبراهيم بن سيار ص ١٥١.

فهو يفسر الحركة بالفعل كما فسر السكون بعدم الفعل، وهي عنده من مقولة الفعل، وليست من مقولة الأين، وقد خالف بهذا التفسير جمهور المتكلمين والفلاسفة، حين فسروها بالحصول الأول في المكان الثاني، كما فسروا السكون بالحصول في الحيز أكثر من زمان واحد، حسبما كانوا يفهمونه في ذلك العهد، ويريدون طبعا بها حركة الانتقال.

ونجد في رأي هشام هذا تطورا في فهم الحركة واقترابا من واقعها الذي يفهمه المفكرون حين فسروها بالصيرورة الدائمة اللاحقة لجميع الكائنات حتى الجمادات، لكن كل شئ بحسبه.

ومن القريب أن نجد في قول تلميذه بأن الحركة مبدأ تغير ما (١) تفسيرا واضحا، يلتقي بقول هشام أن الحركة فعل.

ويصف هشام الحركة بأنها صفة للفاعل ليست هي هو ولا غيره، وأنها قائمة لا في محل، ككل الأفعال أو صفات الأجسام، وهي عنده معنى ليست بجسم على خلاف رأيه في قسم من الأعراض. وقد وجدنا أبا الهذيل يذهب إلى أن الأعراض ترى حتى الحركة، وأن الحركة، من بينها ليست مماسة للمتحرك ولا مباينة، وقد اجتمع هو وهشام وتناظرا في ذلك.

فقال هشام لأبي الهذيل: " إذا زعمت أن الحركة ترى فلم زعمت أنها لا تلمس ". قال أبو الهذيل: " لأنها ليست بجسم فيلمس " لأن اللمس إنما يقع على الأجسام. فقال هشام: " فقل إنها لا ترى لأن الرؤية إنما تقع على الأجسام ". فرجع

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٢٩.

أبو الهذيل سائلا فقال: " من أين قلت أن الصفة ليست الموصوف ولا غيره ". قال هشام: " من قبل أنه يستحيل أن يكون فعلي أنا، ويستحيل أن يكون غيري، لأنه إنما أوقعه على الأجسام والأعيان القائمة بنفسها، فلما لم يكن فعلي قائما بنفسه، ولم يجز أن يكون فعلي أنا وجب أنه لا أنا ولا غيري ". وعلة أخرى أنت قائل بها يا أبا الهذيل: " إن الحركة ليست مماسة ولا مباينة، لأنها عندك مما لا يجوز المماسة والمباينة ". فلذلك قلت أن الصفة ليست أنا ولا غيري، وعلتي في أنها ليست أنا ولا غيري علتك في أنها لا تماس ولا تباين فانقطع أبو الهذيل ولم يرد جوابا (١).

وما ندري هل كان هشام يذهب في الحركة إلى عكس ما يذهب إليه أبو الهذيل في أنها لا تماس ولا تباين، كما يظهر من هذه المحاورة بينهما، أم أن هذا الحوار كأكثر المحاورات بينهم، كان الدافع لها هو التعرف على ما عند الخصم من حجة ودليل.

(٦): حقيقة الإنسان

كثرت أقوال الفلاسفة والمتكلمين حول حقيقة الإنسان، فأكثر المعتزلة يرون أن الإنسان هو نفس هذا الهيكل المشاهد المحسوس في جملته (٢). ومنهم أبو الهذيل وأن الفعل للانسان كله (٣) وأن التسمية تقع على الجسد دون النفس (٤) وهي عنده

---

(١) مروج الذهب ج ٤ ص ١٠٤ ط ٣ سنة ١٣٧٧ ه‍ - ١٩٥٨ بتحقيق محمد يحيى عبد الحميد.

(٢) كشف الفوائد ص ١٧٩.

(٣) الفصل ج ٥ ص ٤١ و ٤٧.

(٤) مقالات ص ٣٢٩.

عرض كسائر أعراض الجسم (١).

ويرى جماعة منهم أنه أجزاء أصلية في هذا البدن باقية فيه من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان، ولا تتبدل (٢). وحكي عن النظام القول بأن الروح جسم لطيف في داخل البدن وسائر في أعضائه، وإذا قطع منه عضو تقلص ما فيه إلى باقي الجسم، فإن قطع بحيث ينقطع ذلك اللطيف مات الإنسان. وحكي عنه غير ذلك وهو أن الإنسان من جسد وروح، ولكنه يرى أنه على الحقيقة هو الروح (٣).

ويذهب ابن المعتمر إلى أنه جسد وروح، وهما جميعا إنسان، والفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح (٤). ويرى معمر العطار أنه جزء لا يتجزأ والبدن آلة، يحرك البدن ويصرفه ولا يماسه (٥)، وهو موافق لقول (ابن الراوندي) في أنه جزء يتجزأ في القلب (٦).

وبعضهم يذهب إلى أن الإنسان هو الروح ولكنه يفسره تفسيرا ماديا بأنه جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها، مسكنه الأعضاء الرئيسية التي هي القلب والدماغ (٧)، وهو قريب من قول ابن العطار وابن الراوندي بل هو نفسه، وربما كان هو الذي يريده النظام.

---

(١) و (٢) كشف الفوائد ص ٨٩.

(٣) مقالات ص ٣٣١ والملل ص ٣٨ والفرق ص ١٧.

(٤) مقالات ص ٣٢٩.

(٥) مقالات ص ٣٢٩.

(٦) المصدر نفسه ٣٣١ - ٣٣٢.

(٧) كشف الفوائد ص ٨٩ وأوائل المقالات ص ٩٠.

أما هشام فيرى في الإنسان غير ذلك يرى أنه مركب من جسم وروح وأن الإحساس والفاعلية للروح، ويحكي الأشعري والبغدادي رأيه في الإنسان " أنه اسم لمعنيين البدن والروح، فالبدن موات والروح هي الفاعلة الدراكة الحساسة، وهي نور من الأنوار حكاه عن هشام بن الحكم زقان " (١).

فالانسان عند هشام ليس هو البدن بل هو مع الروح الذي هو الفاعل المدرك الحساس، وهو الذي تسميه الفلاسفة بالجوهر البسيط، يقول المفيد:

" أن الإنسان هو ما ذكره بنو نوبخت وقد حكي عن هشام بن الحكم أيضا، والأخبار عن موالينا عليهم السلام تدل على ما أذهب إليه، وهو أنه شئ قائم بنفسه، ولا حجم له ولا حيز ولا يصح عليه التركيب، ولا الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق وهو الذي كانت تسميه الفلاسفة الحكماء الأوائل بالجوهر البسيط، كذلك كل حي فعال محدث فهو جوهر بسيط " (٢).

وهذا الرأي كما عرفت هو قول الفلاسفة وجماعة من المسلمين كالمفيد وبني نوبخت من الشيعة، والغزالي وهو أيضا قول معمر من المعتزلة (٣).

---

(١) مقالات ص ١٢٥ والفرق ٤٢.

(٢) و (٣) أوائل المقالات ص ٨٩ - ٩٠ هامش نقلا عن المسائل السروية للمفيد وكشف الفوائد ص ٩٥.

وربما كان النظام يوافق هشاما في أصل رأيه في الإنسان، فقد قال الشهرستاني عنه " ووافقهم (يعني الفلاسفة) في قولهم أن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح والبدن آلتها وقالبها، غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم فمال إلى قول الطبيعيين منهم أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن، وقال إن الروح هي التي لها قوة واستطاعة وحياة ومشيئة وهي مستطيعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل " (١).

وتفسير الإنسان بالروح الذي هو جوهر بسيط لا حيز له ولا تركيب كما يراه هشام ومن بعده من متكلمي الإسلام، يرجع إلى ما يراه أفلاطون وأفلوطين بصفته الروحية المحضة. ثم أخذه عنهما الرواقيون فأكسبوه لونا ماديا، اطرادا لرأيهم في تجسيم كل موجود، وأنه لا موجود إلا المادة وقالوا عن الروح أنه جسم لطيف مشابك للبدن كما حكي ذلك عن أرسطو (٢).

وبعد هذا فهل أخذ هشام رأيه هذا بلونه الروحي المجرد عن أفلاطون وافلوطين، وهل وجود الشبه بينهما يفضي إلى القول بأن هشاما تأثر في هذه المسألة برأي أفلاطون، وأفلوطين من بعده وأخذ عنهما. ولكن مهما يكن من تشابه في الرأي بينهما فإنه من الصعب أن نتعرف إلى وجود العلاقة بين الرأيين، ثم أننا لا ننكر أن هشاما قد اطلع على كتب الإغريق وسواهم، واطلع كذلك على آراء أفلاطون وعرف شيئا منها، كما يدلنا

---

(١) الملل ص ٢٩.

(٢) إبراهيم بن سيار ص ١٠٢.

على ذلك بعض مؤلفاته التي وضعها للرد على أرسطاليس في التوحيد والرد على أصحاب الطبايع (الطبيعيين) ونحن نجد أن هشاما كان على اتصال بآراء الإغريق وغيرهم، ولكن مع ذلك لا يمكن أن نجرد آراءه من تأثير العناصر الإسلامية، ولا سيما في هذه المسألة، وأن يكون للعنصر القرآني والأحاديث، أثر كبير فيها، وأن يكون قد رجع في تأييد رأيه هذا إلى آيات من القرآن وإلى المأثور من الأحاديث.

ولعله كان ذكر الروح والنفس في القرآن وصعوبة معرفتهما كان سببا في بحث الناس عن حقيقتهما، ونحن لا نستطيع الجزم بصحة هذا السبب ولكنا نحتمله احتمالا كما تدل عليه آية * (ويسألونك عن الروح) *. فإن بعض الآيات قد يفهم منها هذا الرأي وأن الروح غير الجسم مثل قوله تعالى * (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون) * وأمثالها مما يكون عنصرا قويا في تأييد هذه الفكرة، قد اعتمد عليه هشام واستند إليه، لأن المفهوم من الآية أن الشهداء أحياء باقون وهذا بحسب ظاهره لا يمكن إلا على اعتبار وجود الروح بالمعنى المذكور.

ومثل ذلك ظاهر الأحاديث التي جاء فيها مخاطبة الرسول (صلى الله عليه وسلم) لأهل القليب في بدر، ومخاطبة الإمام علي لقتلى الجمل، وما اتفق عليه المسلمون من عذاب القبر لما حضي الكفر، والنعيم لما حضي الإيمان، وسؤال منكر ونكير وسواها.

ويتناول هشام غير ما تقدم، ويقصد إلى تعليل بعض

الظواهر الكونية كالزلزال، ويأتي في تعليله على حسب ما كان يفهم عصره. فهو يعلل الزلزال على ما يحكى عنه: " بأن الأرض مركبة من طبائع مختلفة، يمسك بعضها بعضا، فإذا ضعفت طبيعة منها غلبت الأخرى فكانت الزلزلة، فإذا ازدادت الطبيعة ضعفا كان الخسف " (١).

فهو تعليل قريب للذهن في مثل ذلك العهد قبل أن يتطور العلم إلى ما نعرفه اليوم وأن ذلك لتفجر المواد الموجودة في باطن الأرض بواسطة حرارتها الداخلية، التي لا تزال في بطنها منذ أن انفصلت عن الشمس كما يظن، وأنها بواسطة ذلك الانفجار من احتكاك المواد بعضها في بعض، أو بواسطة الحرارة، تحصل الهزة والزلزلة.

وتعليل هشام قريب لما نفهمه اليوم، ولكن بتعبير مجمل لا تفصيل فيه، فإن حدوث الزلزال إنما هو نتيجة لاختلال التوازن بين تلك المواد والحرارة أو غيرها من الأسباب.

ويعلل أسباب نزول المطر فيقول:

" إن المطر جائز أن يكون ما يصعده الله ثم يمطره على الناس وجائز أن يخترعه الله في الجو ثم يمطره " (٢).

وهو تعليل مقبول بجملته، ولا سيما السبب الأول الذي ذكره وهو ما نعرفه اليوم من أن السبب فيه هو ما تبخره

(١) الفرق بين الفرق ص ٤٢ والمقالات ص ١٢٧.
(٢) مقالات ص ١٢٧.

حرارة، الشمس وغيرها من مياه البحار والرطوبات فيتصاعد بخارا وذرات دقيقة في الجو، ثم أن هذه الذرات البخارية تتكتل في الجو بواسطة الذرات المادية من الهباء والغبار، التي تكون بمثابة نواة تلتف حولها الذرات البخارية وبعد تكتلها واجتماعها يحصل لها نوع من الثقل وإذا صادفت تيارا من البرودة أو طبقة من الجو باردة هطلت.

فهشام يحاول ما يقرب مما أثبته العلم الحديث، لكنها محاولة مجملة كما عرفت.

القسم الثالث: الإنسان وما يتبعه من النبوة والإمامة وسوى ذلك.

(١): أفعال الإنسان.

يختلف متكلمو المسلمين في أفعال العباد من جهة الاختيار وعدمه اختلافا كبيرا، وتكاد تكون هذه المسألة من أبرز المسائل في علم الكلام، بل هي الفارق الوحيد الذي يميز أهل القول بالعدل عن سواهم من القائلين بالجبر. ولهم فيها ثلاثة آراء.

(الأول) الجبر: فقد ذهب قوم وعلى رأسهم الجهم بن صفوان إلى القول بأن كل ما يصدر عن الإنسان من خير أو شر فهو اضطراري له ملجأ إليه مقهور على فعله، وأنه ليس له اختيار في أن يفعل أو لا يفعل، وقد تبعهم على هذا الأشاعرة من بعدهم، فنسبوا الخير والشر كله لله، وغلا الجهم بن صفوان في ذلك فقال: " إن الإنسان لا يقدر على شئ ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال على حسب

ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازا كما ينسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت وتغيمت السماء وأمطرت وأزهرت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر، قال وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا " (١).

(الثاني) الاختيار الصرف أو التفويض، وهو في معناه معاكس للجبر تماما، وملخصه أن الإنسان هو الفاعل المستقل في جميع أفعاله وشئونه، وليس لله تعالى تأثير في شئ من قدرته واختياره وفعله، غاية ما هناك أن الله وهبه القدرة وأقدره على فعل الخير كما أقدره على فعل الشر، لكن أقدار الله له لا يمنع من نفوذ إرادة الإنسان، وهذا هو المنسوب إلى الجمهور من المعتزلة " فقد اتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة، والرب منزه أن يضاف إليه شر وظلم وهو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما كما لو خلق العدل كان عادلا (٢). وكان واصل بن عطاء رأس الاعتزال يقرر ذلك فيقول:

" إن الباري حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله،

---

(١) ملل ج ١ ص ٤٧.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٣.

والرب تعالى أقدره على ذلك كله... قال ويستحيل أن
يخاطب العبد بافعل وهو لا يمكنه أن يفعل، وهو يحس من
نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة " (١).
(الثالث): وهو التوسط بين هذين الرأيين، ومرده إلى أن
الإنسان ليس له كمال الاختيار، ولا كمال الاضطرار، بل هو
من جهة مضطر كما هو من جهة أخرى مختار، وقد جمع
الاضطرار والاختيار في وقت واحد لكن من جهتين. وهذا
المذهب هو الذي حكاه الأشعري عن هشام بن الحكم،
ونسب إليه أنه كان يقول:
" إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه، واضطرار له من
وجه، اختيار له من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من
جهة أنها لا تكون إلا عند حدوث السبب المهيج " (٢).
وقد جرى هشام بمقالته هذه على ما جرى عليه جمهور
الشيعة الإمامية، فقد ذهبوا إلى أنه لا جبر ولا تفويض وإنما هو
أمر بين أمرين. وهم بهذا لا يثبتون للانسان الجبر المحض كما
ذهب إليه الجهم وأتباعه وغيرهم، ولا يثبتون التفويض
والاختيار المحض كما قال به المعتزلة، بل اختاروا طريقا وسطا
يتلائم مع واقع الإنسان في أفعاله، ولا يتنافى مع عدل الله
سبحانه، كما ترتب ذلك على قول المجبرة الذين قصدوا إلى
التوحيد، وأنه لا مؤثر في الوجود غير الله، فوقعوا في نسبة
القبيح والظلم إليه، ولا يمس عموم قدرة الله كما ترتب ذلك

(١) ملل ج ١ ص ٢٤.
(٢) مقالات أنظر ما بين ص ١٠٦ إلى ١٢٧.

على قول المعتزلة، الذي قصدوا إلى تنزيه الخالق من الظلم والقبيح فوقعوا فيما هو أشنع وهو الحد من سلطان الله ومن تأثيره في فعل الإنسان.

ورأى هشام وسائر الشيعة هو توفيق بين ذينك الرأيين وتوسط بين الفريقين، وهم قد أخذوا هذا القول عن الأئمة من أهل البيت، وتتبعوا فيه آثارهم، فقد جاء عن الإمام الصادق في حديث المفضل أنه قال: " لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين " (١). وجاء في حديث يونس بن عبد الرحمن عن الإمامين الباقر والصادق " أن الله أعز من أن يريد أمرا فلا يكون، قال (السائل) فسئلا هل بين الجبر والقدرة منزلة ثالثة؟ قال: نعم أوسع ما بين السماء والأرض " (٢).

والإمام الصادق أول من قرر فكرة أمر بين أمرين، وعنه أخذها الشيعة، واتسعت لأكثر من تفسير، ومن تلك التفاسير ما حكي عن هشام نفسه أنه قال:

إن الأفعال " اختيار من جهة أنه أرادها وأكسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون إلا عند حدوث السبب المهيج " (٣).

ويقصد بذلك أن الأفعال التي تصدر عن الإنسان هي نتيجة أسباب متعددة، وكل واحد منها له تأثير في حصولها، منها حركة الإنسان واكتسابه للفعل، وهي ترجع إليه مستقلا

---

(١) التوحيد ص ٣٧١.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٦٩.

(٣) مقالات ما بين ص ١٠٧ إلى ص ١٢٧.

بها، ومنها رغبته المهيجة له على الفعل، وهذه لا ترجع إليه وحده ولا يستقل بها بل هي من فعل الله.
فإذن: الفعل الصادر عن الإنسان ذات طبيعة مزدوجة من الاضطرار بملاحظة السبب المهيج ومن الاختيار بملاحظة ما يستقل به الإنسان من الحركة واكتساب الفعل، فهو يصدر عن مجموع هذه الأسباب التي كان بعضها من فعل الإنسان واختياره وبعضها من فعل الله تعالى.
وهناك تفاسير أخرى لسنا الآن في معرض بيانها، وإنما غرضنا عرض آراء هشام وما يمت إليها بصلة.
(٢): الاستطاعة
ومع هذا فقد حكي عنه أنه: " قال رجل لهشام بن الحكم: أنت تزع أن الله في فضله وكرمه وعدله كلفنا ما لا نطيعه، ثم يعذبنا عليه.
قال هشام: قد والله فعل، ولكن لا نستطيع أن نتكلم (١).
وهذه الرواية تدل على أنه كان يقول بالجبر. لكن لم يثبت أن هشاما يقول بذلك بل أن مذهبه في أفعال الإنسان هو مذهب جميع الإمامية أخذا من قول الإمام الصادق (ع): " لا جبر ولا تفويض " وقد تقدمت الرواية بذلك.
هذا الموضوع من فروع الموضوع السابق، فالذي يذهب إلى

---

(١) أنظر: العقد الفريد م ١ ص ٢٠٧، وعيون الأخبار لابن قتيبة ج ٥ ص ١٤٢.

أن الإنسان مجبور كالجهمية فهو يقول إنه لا استطاعة له أصلا، ومن ذهب إلى الاختيار فقد أثبت للانسان استطاعة.
وهؤلاء ذهبوا في الاستطاعة إلى آراء شتى.
(الأول) إن الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا مع الفعل ولا تكون متقدمة عليه.
(الثاني) إنها متقدمة على الفعل، وانقسم أصحاب هذا الرأي إلى فرق (الأولى): أنها تكون قبل الفعل ومعه أيضا سواء فيها الفعل وتركه. (الثانية) أنها تكون مع الفعل، بل لا تكون إلا قبله، وأنها تفنى في أول مرحلة وجوده.
وجمهور المعتزلة على أنها قبل الفعل وهي قدرة عليه وقدرة على ضده، وأنها لا توجب الفعل. وأبو الهذيل منهم يذهب إلى أن الإنسان مستطيع، وأنها غيره.
ثم هم يختلفون في تحديد الاستطاعة ما هي، فأبو الهذيل يقول إنها عرض غير السلامة والصحة، وإنها يحتاج إليها قبل الفعل، وتنعدم في أول وجوده ولا يكون الإنسان محتاجا إليها بعد ذلك.
ويذهب بشر بن المعتمر ومن تابعه إلى أن الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات. ويذهب النظام إلى أنها ليست شيئا وراء ذات المستطيع بل هو مستطيع بنفسه.
أما هشام فيخالف الجماعة فيها في معناها ويوافق من قال إنها تكون قبل الفعل ومعه يقول " إن الاستطاعة خمسة أشياء

الصحة، وتخلية الشؤون، والمدة في الوقت، والآلة التي يكون بها الفعل، كاليد يكون بها اللطم، والفأس للنجارة والأبرة للخياط والسبب المهيج الذي أجله يكون الفعل، فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعا " (١).

ثم هو يقسم هذه الاستطاعة القائمة بخمسة أشياء إلى نوعين منها ما هو متقدم على الفعل، ومنها ما هو مقارن للفعل فيقول:

فمن الاستطاعة ما هو قبل الفعل موجود، ومنها ما لا يوجد إلا في حال الفعل وهو السبب المهيج، وأن الفعل لا يكون إلا بالسبب الحادث، فإذا وجد ذلك السبب وأحدثه الله كان الفعل لا محالة، وأن الموجب للفعل هو السبب، وما سوى ذلك من الاستطاعة لا يوجبه " (٢).

وهشام يلحظ في معنى الاستطاعة كل ما له تأثير مباشر أو غير مباشر في تحقق الفعل ووجوده، ويظهر منه أنه يقصد بالسبب المهيج هي الرغبة وميل النفس والإرادة على تعبير أوضح.

ومن فقهاء الشيعة كالصدوق من يعتبر في الاستطاعة أربعة أشياء: وهي أن يكون الإنسان مخلى السرب صحيح الجسم سليم الجوارح، له سبب وارد من الله " (٣). وقد اعتمد في ذلك على حديث عن الإمام الكاظم.

---

(١) و (٢) مقالات الاسلاميين أنظر ما بين ١٠٩ إلى ص ١٢٧.

(٣) إعتقادات الصدوق ص ٧٨ المطبوع على شرح الحادي عشر.

وخالف في ذلك المفيد فإنه اعتبر أمرين وهما الصحة والسلامة (١).
فالاستطاعة خارجة عند هشام عن المستطاع وليست بعضه على ما حكاه عنه الأشعري، خلافا لما حكاه الشهرستاني عن هشام الجواليقي أنه كان يقول: الاستطاعة بعض المستطاع (٢).
وما ذهب إليه هشام هنا مأخوذ من مجموع أحاديث عن الأئمة وهو خلاصة من عدة روايات (٣).
ولقد كان موضوع الاستطاعة من المواضيع التي لها شأنها عند متكلمي ذلك العهد، فقد تشعبت فيها نزعاتهم وكثرت فيها أقوالهم، وذهبوا فيها يمينا وشمالا. ويشهد على هذه المؤلفات الكثيرة التي وضعت فيها، فهشام بن الحكم وضع فيها كتابا انظر مؤلفاته رقم (٢١) كما ألف فيها تلميذه السكاك والحسن بن موسى النوبختي وسواهم من الشيعة، ومن المجبرة النجار وحفص الفرد، ومن الخوارج عبد الله بن يزيد الأباضي صديق هشام.
(٣): الأطفال
يذهب هشام بن الحكم إلى أنه " لا يجوز أن يعذب الله سبحانه الأطفال بل هم في الجنة " (٤) ورأيه في حكم الأطفال في

---

(١) تصحيح الاعتقاد ص ١٦٧.
(٢) الملل ص ١٠٧.
(٣) راجع توحيد الصدوق في باب الاستطاعة.
(٤) مقالات أنظر ما بين ص ١٠٧ إلى ١٢٧.

الآخرة هو مما يقضي به المعقول والمنقول، فتعذيب الأطفال على
غير ذنب اكتسبوه ولا جرم اجترموه ظلم واضح ينافي عدل
الله، وهل في المعقول أن يستنكر الله على الذين كانوا يئدون
بناتهم منددا عليهم ذلك فيقول * (وإذا المؤودة سئلت بأي ذنب
قتلت) * ويستفظع عليهم بذلك فيقول * (أيمسكه على هون أم
يدسه في التراب ألا ساء ما يعلمون) * لفظاعة مثل هذا الظلم
ثم هو يفعله؟ وهو يقول * (ولا تزر وازرة وزر أخرى) *.

وهشام يمثل في هذه المسألة رأي الشيعة في تنزيه الله
سبحانه عن فعل الظلم، يقول المفيد " أن الله جل جلاله عدل
كريم لا يعذب أحدا إلا على ذنب اكتسبه أو جرم اجترمه أو
قبيح نهاه عنه فارتكبه " (١).

ويقول الإمام الرضا (ع) في حديث الهروي:
"... وما كان الله عز وجل ليهلك بعذابه من لا ذنب
له " (٢).

ويقول العلامة الحسن بن المطهر الحلي:
"... وأما أطفال الكفار فإن استحقوا عوضا بأمراض
تحدث لهم وجب بعثهم، وإلا لم يجب عقلا، لكن السمع دل
عليه. وحكمهم في الدنيا حكم آبائهم، وأما في الآخرة فإنهم
يحشرون في النعيم بلا ثواب، لأنه لا يستحق إلا بالعمل
الصالح، كالحيوانات التي تحشر من غير ثواب، وليسوا مؤمنين

---

(١) أوائل المقالات ص ٦٦.

(٢) التوحيد ص ٤٠١.

ولا كافرين لعدم التكليف في حقهم.. " (١).

وخلاصة رأي هشام ينحل إلى أمرين (الأول) أنه لا يجوز أن يعذب الله الأطفال وبالأخص أطفال الكفار وهو الذي دل عليه العقل والنقل (الثاني) أنهم في الجنة. ولعله يقصد بذلك نفس ما يظهر من قول العلامة الحلي أن حشرهم في الجنة بلا ثواب، أي من باب التفضل من الله سبحانه وعطائه لا من باب الاستحقاق بالعمل لأنه لا عمل عندهم.

والجدير بالذكر أن النظام وتلميذه الجاحظ ذهبا في هذه المسألة إلى عين مقالة هشام، فيحكى عن النظام أنه زعم أن أطفال المشركين والمؤمنين كلهم سواء في الجنة " (٢).

ويقول الجاحظ رادا على من يزعم أن الله يعذب الأطفال ليغم آباؤهم الكافرون " وإنما يفعل ذلك من لا يقدر على أن يوصل إليهم ضعف الاغتمام وضعف الألم الذي ينالهم بسبب أبنائهم، فأما من يقدر على إيصال ذلك المقدار إلى من يستحقه، فكيف يوصله ويصرفه إلى من لا يستحقه؟ وكيف يصرفه إلى من لا يسخطه دون من أسخطه.. " (٣).

وهذا الرأي من جملة الآراء التي يترائى منها أثر تفكير هشام فيها، وإن كان يجوز أن يكون مرد رأي النظام هنا إلى رأيه في أن الله لا يستطيع أن يفعل الشر ولا الظلم، ولا يقدر عليهما،

---

(١) كشف الفوائد ص ٩٧. وراجع الأمالي للمرتضى ج ١ ص ٤٧.

(٢) عن تبصرة العوام ص ٤٦.

(٣) عن حياة الحيوان ج ١ ص ١٢٣.

كما يجوز أن يكون مرد رأي هشام إلى قبح تعذيبهم وإن كان الله يستطيع ويقدر على أن يعذبهم، ولكنه لا يفعل ذلك عدلا منه كما هو صريح رأي الجاحظ والنصوص من الكتاب والسنة تؤيد ذلك.
وقد خالف الخوارج في هذه المسألة فذهبوا إلى أن الأطفال بحكم آبائهم، وأولاد الكفار كفار بكفر آبائهم، وأولاد المؤمنين مؤمنون بإيمان آبائهم، ويخلدون إما في النعيم وإما في الجحيم " (١).
وأما الأشاعرة عدا أبا الحسن الأشعري فيقولون:
" أن الله تعالى يؤجج نارا ويأمرهم باقتحامها، فمن اقتحمها قال الله تعالى هو الذي لو أمر به في الدنيا لامتثل، فيأمر به إلى الجنة، ومن لم يقتحم قال هو الذي لو أمر به في الدنيا لم يمتثل فيأمر به إلى النار.. " (٢).
وأما أبو الحسن الأشعري فقد حكي عنه أنه " يجوز عذاب الأطفال لغيظ آبائهم " (٣).
والغريب أن بعض الشيعة قد وافق الأشاعرة، في قضية تأجيج النار، منهم الصدوق ابن بابويه القمي، فإنه روى أحاديث في نفس الموضوع وعول عليها كما يظهر منه (٤).

---

(١) كشف الفوائد ص ٩٧.
(٢) المصدر نفسه ص ٩٨.
(٣) عن الإبانة في أصول الديانة مخطوط رقم ١٠٧ عقائد في المكتبة التمورية بدار الكتب ص ١١٧.
(٤) التوحيد من ص ٣٩١ إلى ٤٠٨.

وهذه الأحاديث التي رويت عن الأئمة من أهل البيت يجب ردها إلى أهلها وطرحها كما أمروا هم بذلك فيما إذا خالفت كتاب الله تعالى.

(٤): النبوة

لم نعثر لهشام على كلام صريح في النبي، نتبين منه رأيه في النبوة، سوى إنا وجدنا بعضهم يعزى له كلاما في النبي أعجب به الرشيد أيما إعجاب، وكان ذلك سببا في ميل الخليفة العباسي إليه فقد حكي أنه " كان هارون (الرشيد) لما بلغه عن هشام مال إليه، وذلك أن هشاما تكلم يوما بكلام عند يحيى بن خالد في النبي (صلى الله عليه وسلم) فنقل إلى هارون (الرشيد) فأعجبه... فكان ميل الرشيد إليه أحد ما غير قلب يحيى.. " (١).

ويخلو هذا النص من الإشارة إلى فحوى كلامه في النبي أو أي شئ من تفاصيله، ولكن نستفيد أنه كان كلاما له شأنه، لذلك أعجب به الرشيد وأدى ذلك إلى تقريبه لهشام، حتى خشي يحيى بن خالد تقلص مكانته وزوال أمره عند الرشيد بسبب ذلك، فعمل على إبعاد هشام، وإغراء الرشيد به في قصة طويلة.

ويحكي عنه الأشعري وغيره أنه أجاز المعصية على النبي مع قوله بعصمة الإمام قال: " إنه أجاز المعصية على الأنبياء مع قوله بعصمة الأئمة، ويفرق بينهما بأن النبي يوحى إليه فينبه على وجه الخطأ فيتوب منه، والإمام لا يوحى إليه فتجب

---

(١) التنقيح م ٣ ص ٣٩٥ - ٣٩٦.

عصمته " وتنسب هذه المقالة بعينها إلى هشام بن سالم الجواليقي (١) وما ندري صلة هذه النقل بالواقع أصحيح أن هشاما كان يقول ذلك؟ ومن الجائز أن يقصد في مقام الاستدلال على عصمة الإمام أنه إذا جاز أن يكون النبي معصوما مع كونه يوحى إليه لو أخطأ فينبه على وجه الخطأ، كان جواز العصمة للإمام مع كونه لا يوحى إليه أولى، فإنه يجوز أن يكون ذلك كلاما ساقه إليه الافتراض، لأجل بيان وجه عصمة الإمام وأن ثبوتها في الإمام أولى لأنه لا يوحى إليه بخلاف النبي.

---

(١) أنظر الملل ج ١ ص ١٠٨.

الإمامة

قد عرفت فيما سبق أن العراق الذي هو موطن هشام ولا سيما مدنه الكبيرة كالكوفة والبصرة وواسط وبغداد، كان مهبط الثقافات وملتقى التيارات الكريمة التي هبت عليه في تلك الحقبة، وكان ذلك أبان مهب العاصفة الاعتزالية التي كانت البصرة مهدا لها ومن أكبر مواطنها، بعد أن حمل الاعتزال إليها واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وقد تكونت أول مدرسة اعتزالية، ثم تفرعت عنها مدرسة أخرى في بغداد بعد ذلك، وكان بينهما تنافس وتسابق في مضامير المعرفة والثقافة، أدى ذلك إلى وجود فرج كثيرة وتشعب في فكرة الاعتزال، لا سيما في فكرة الإمامة، فأكثر البصريين قالوا بتفضيل أبي بكر على علي بن أبي طالب، وأكثر البغداديين قالوا بتفضيل علي على أبي بكر. وقد ظهر أثر هذا الاختلاف بين المدرستين تماما في ألوان التفكير والمذاهب التي أثرت عنهما.

وكانت الكوفة في ذلك الحين أرحب مدن العراق صدرا للمذاهب والنحل، فقد كانت مهد الشيعة الإمامية منذ أن اتخذها علي عليه السلام مقرا لخلافته، ثم نشأ فيها المذهب

الكيساني والمذهب الزيدي من الشيعة، وكان إلى جانب هذه المذاهب، الخوارج والشراة، وهم في صراع عنيف في الفكرة الرأي، وتضم أيضا نزعات إلحادية، كان لها جماعة يناصرونها، وأكثرهم من الشعوب التي ظهر عليها الإسلام. فكان مجتمع الكوفة صاخبا يعج بالألوان الكثيرة من التفكير والنزعة والمذهب.

وكانت نظرية الشيعة في الخلافة تقوم على أنها منصب ديني، لا يخضع للاختيار أو الانتخاب، يتعين بنص من الله أو رسوله، وينص الإمام السابق على اللاحق، وأن الإمام يجب أن يكون معصوما، لا تحل مخالفته ولا يجوز عزله. وهذه النظرية تناقض نظرية الخوارج مناقضة تامة، إذ الخلافة عندهم منصب دنيوي، لا يتصل بأي سبب إلى الدين، وأن الغاية منه ضبط أمور الناس، وأنه إذا ضبط الناس أمورهم من تلقاء أنفسهم فلا حاجة بعد إلى خليفة، وأن كل خليفة لا قوة له فليس بخليفة، وأن الخلافة تصلح في كل إنسان إذا كان قادرا على إقامة حدود الله بقوته وعلمه سواء أكان رجلا أو امرأة حرا أم عبدا وغير ذلك.

ويقول الدكتور فروخ: نظر الخوارج إلى مبادئ السياسة المطلقة فكانوا فلاسفة سياسيين، ونظر الشيعة إلى عمل السياسة في الشعوب فكانوا فلاسفة نفسانيين. ومن أجل ذلك رأينا النظرية الشيعية أرسخ في النفوس وأطول رسوخا، ووجدنا أن عملها في التاريخ كان أشد، إن حروب الخوارج لم تهدم دولة ولم تبن دولة، أما دعاية الشيعة وحروبها فقد هدمت دولا وأقامت دولا أخرى مكانها.

وما ذلك إلا لأن النظرية الشيعية أقرب إلى واقع المجتمع وتفكيره، وأكثر صلة بالذهنية العربية، وبفهم (العقلية العامة) أيضا، وأبرع في تصوير آلام البشر وأفراحهم لذلك ثبتت ونمت، ولا تزال حية أيضا في مظاهر كثيرة لا نسميها عادة باسمها الحقيقي (١).

على أن فكرة النص كما يقوله الشيعة يتصل بجذور حجة معقولة. ذلك أن الإسلام ككل المبادئ الأخرى الدينية أو الاجتماعية أو الاقتصادية مجموعة من قوانين كثيرة للدين والدنيا، لم يتهيأ للرسول الأعظم أن ينفذها بكاملها ويطبقها، لأن المدة التي عاشها قصيرة لا تتجاوز الثلاث والعشرين سنة، قضى كثيرا منها في صد غزوات المشركين في بدر وأحد وحنين والأحزاب وسواها، ومنها ما قضاه في مكة قبل الهجرة، وكان هناك مصدودا مضطهدا هو ومن أسلم معه، لذلك كانت هذه المدة القصيرة التي عاشها غير كافية لتطبيق الذي جاء به، ولم تتسع لتفهيمها للمسلمين وشرحها لهم.

أنه يريد الإسلام - بدون شك - من المسلمين كما جاء به من عند العزيز العليم، كاملا في مبادئه حيا في تنفيذه وتطبيقه، وإلا لانتقض غرضه، أما وقد دنى أجله فلا بد أن يعهد إلى من يمثل دوره في تطبيق الرسالة وتبيين مناهجها وشرحها في جميع مبادئها، ولا يكون ذلك إلا لمن يوثق به في نفسه في كفائته وضمانته للتطبيق والتنفيذ، ولا بد أن يكون هو أعلم بمن يمثل

(١) أنظر عبقرية العرب للدكتور عمر فروخ ص ٣٥ - ٣٦ وكتاب الأدب في ظل التشيع للمؤلف في فصل الخلافة.

ذلك الدور ويقوم بهذه المهمة من بين جميع أصحابه، ولا يجوز أن يوكل ذلك إلى الصدفة التي قد تلتقي به في طريق الشورى لتختار ذلك الرجل الذي يريده.

ونظرة صاحبنا هشام حول الإمامة كنظرة كل الشيعة، فلسفية ودينية معا، ذات طابع عقلي ونقلي، مما يعتبر في عصره فتحا علميا جديدا في بحوث الإمامة، فهو من هذه الجهة قد يعد مبتكرا.

وموضوع الإمامة من أبرز المواضيع في تفكير هشام، يلتقي به الباحث في أكثر ما يجده من آثاره في صور متعددة، وشهرته بين متكلمي عصره تقوم في الأكثر على بحوثه في الإمامة وما يتعلق بها، التي كانت تلفت النظر إليه وتدل عليه بين مفكري عصره، وصداه المتجاوب بين المفكرين كان متركزا في الغالب على آرائه ومحاوراته في الإمامة.

ولعل من أوضح ما يدل على قوة هذه الروح فيه تلك المناظرات الكثيرة في الإمامة، التي فيها ناظر عمر بن يزيد الأباضي ويحيى البرمكي وضرار بن عمرو الضبي وسليمان بن جرير الزيدي وسواهم من المتكلمين.

ومن جانب ثان تلك المؤلفات التي وضعها حول هذا الموضوع، أنظر فصل (مؤلفاته) رقم (١) و (٩) و (١٢) و (١٣) و (١٤) و (١٦) و (١٧) و (٢٨) وغيرها مما يدل على لون الموضوع الذي أعطاه جانبا كبيرا من تفكيره واهتمامه.

ورأي هشام في الإمامة أنها نص من الله ورسوله وتعيين

منهما، ولا تقبل الاختيار، وأن النص قد ثبت من رسول
الله (صلى الله عليه وسلم) على علي وأبنائه الأئمة من بعده، وأن الرسول أوصى
له بالخلافة، كما يبدو ذلك من عنوان كتابه الوصية والرد على
من أنكرها رقم (١٤)، وأن أكثر المسلمين خالفوا هذه
الوصية، فهم لأجل ذلك قد ضلوا. يقول ابن الخياط:
" وزعم هشام بن الحكم أن أكثر الأمة قد ضلت بتركهم
عليا وقصدهم إلى غيره. " (١) ويقول المسعودي: ".. وهشام
يذهب إلى أن الإمامة نص من الله ورسوله على علي بن أبي
طالب وعلى من يلي عصره من ولده الطاهرين كالحسن والحسين
ومن يلي أيامهم.. " (٢).
ويظهر أن النظام كان يميل إلى هذا المذهب ويقول به فإنه
قال: ".. لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا، وقد
نص النبي على علي كرم الله وجهه وأظهره اظهارا لم يشتبه على
الجماعة.. " (٣).
ولبروز هذه الناحية في تفكيره، غالى بعض فضلاء السنة في
كتابه وقال: " إن دعوى النص الجلي على خلافة علي مما وضعه
هشام بن الحكم، ونصره ابن الراوندي وأبو عيسى
الوراق " (٤).

---

(١) الانتصار ص ١٣٩.
(٢) مروج الذهب ج ٤ ص ١٠٥ ط ٣ سنة ١٣٧٧ ه‍ - ١٩٥٨.
(٣) الملل ج ١ ص ٣٠.
(٤) أعيان الشيعة ج ١٠ في ترجمة ابن الراوندي نقله عن كتاب الرياض في
ترجمة أبي عيسى الوراق محمد بن هارون.

بل أن جمعا من متكلمي الشيعة قد سبقوا هشاما، وتناولوا
بحث الإمامة، وألفوا فيها، منهم عيسى بن روضة حاجب
المنصور العباسي، له كتاب الإمامة.
وأيا كان فهشام بن الحكم إن لم يكن أول من وضع فكرة
النص الجلي على خلافة الإمام علي فهو - بدون شك - من أول
من أخضع بحث الإمامة للمقاييس العقلية، وفتق الكلام
فيها، وهذب المذهب، وسهل طريق الحجاج فيه، كما قال ابن
النديم.
بل زعم الدكتور محمد عمارة في كتابه: " الإسلام وفلسفة
الحكم " ص ١٥٨ - ١٥٩ أن هشام بن الحكم هو واضع قواعد
التشيع ومهندس بنائه الفكري، وأن النص على علي بالخلافة
والوصية إليه بها لم يعرفا إلا في عهد الإمام الصادق وتلميذه
هشام بن الحكم.
والواقع أن هذا القول غلو وتخرص لا يستند إلى أثر مقبول،
وغفلة عن حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) المتواتر الذي صدع به يوم
(غدير خم) وهو: (من كنت مولاه فعلي مولاه الخ) والذي
رواه من الصحابة ماية وعشرون صحابيا ومن التابعين أربعة
وثمانون تابعيا (١).
وقال صاحب الصواعق: إنه حديث صحيح لا مرية فيه (٢)
ورواه السيوطي في تاريخ الخلفاء ص ١٦٩ عن الترمذي وأحمد
وأبي يعلى والطبراني والبزار.

---

(١) انظر: كتاب الغدير ج ١ ص ٦.
(٢) أنظر: الصواعق ص ٤٠.

وهشام يرى ضرورة وجود الإمام ويعتمد لإثبات ذلك على قاعدة اللطف، وإن كان لم يذكر ذلك صريحا - كما يفهم من محاورته لعمرو بن عبيد، ولكنها كانت قائمة على روح هذه القاعدة، فقد سأله وهو يحاوره عن منفعة الحواس الخمس وغاياتها من الأنف واللسان واليد والأذن وسواها، والرجل يجيبه، وأخيرا سأله عن فائدة القلب فأجابه: لأميز به كلما ورد على هذه الجوارح. قال أفليس في هذه الجوارح غنى عن القلب؟ قال لا قال وكيف ذلك؟ وهي صحيحة سليمة؟ قال يا بني إن الجوارح إذا شكت في شئ شمته أو رأته أو ذاقته، فتؤديه إلى القلب فيتيقن ويبطل الشك. قال فإنما قدم الله القلب لشك الجوارح قال نعم، قال فلا بد من القلب وإلا لم تستيقن الجوارح، قال نعم. قال يا أبا مروان إن الله لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماما يصحح لها الصحيح وينفي ما شكت فيه، ويترك هذا الخلق كلهم في حيرتهم وشكهم واختلافهم لا يقيم لهم إماما يردون إليه شكهم وحيرتهم، ويقيم لك إماما بجوارحك ترد إليه حيرتك وشكك؟.
فسكت عمرو ولم يقل شيئا (١).
ويراد باللطف كل ما كان مقربا للطاعة ومبعدا عن المعصية على نحو لا يوجب الجاءا ولا اضطرارا (٢) ليكون العبد معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وهو يعود إلى رفع الموانع وتسهيل الطريق إلى تحقيق غرضه الذي لأجله أمر عباده

---

(١) أمالي المرتضى والتنقيح ومروج الذهب والعلل وغيرها.
(٢) أوائل المقالات ص ٦٢ هامش.

ونهاهم. وبهذه القاعدة قال المعتزلة والإمامية والزيدية، وخالفهم الأشاعرة، ولكن المعتزلة قالوا بوجوبه من جهة العدل، وأنه لو لم يفعله لكان ظالما، والإمامية قالوا به من جهة الحكمة والفضل والكرم، واتصاف الخالق بهذه الصفات يقتضي أن يجعل لهم أصلح الأشياء وأن لا يمنعهم صلاحا ولا نفعا " (١).

وهشام يرى أن الحجة من الله مطردة في جميع العصور لعدم ترجيح عصر على عصر، قال من حديث له مع عظيم من أساقفة النصارى:

" ما من حجة أقامها الله على أول خلقه إلا أقامها على وسط خلقه وآخر خلقه، فلا تبطل الحجج ولا تذهب الملل والسنن " (٢) وهذا بعينه مأخوذ من كلام الإمام علي (ع) إذ يقول: لا تخلو الأرض من قائم الحجة، إما ظاهرا مشهورا أو خائفا مستورا، لئلا تبطل حجج الله وبيناته ".

وهو يرى أن الإمامة لا تثبت لأحد إلا بالمعجز أو النص عليه، كما تشير إليه قصة المتكلم الشامي وقصة الجاثليق الآتية.

شروط الإمام وصفاته.

(١) أن يكون معصوما

والعصمة هي الدرجة العليا من العدالة، التي تلازمها في

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) التوحيد ص ٢٨٣.

جميع الأحوال مراقبة الله وخوفه، على نحو لا يقع المعصوم معها في المعصية، ولا تلجئه إلى فعل الطاعة، بل هو قادر معها على فعل الشر كما هو قادر على ترك الخير، لم يرتفع مع العصمة شئ من الاختيار والقدرة، وإلا لما استحق ثوابا ولا جزاءا.

ومهما يكن من تفسير وتحديد لمعنى العصمة فإن هناك أمرا لا اختلاف فيه، هو أن الغاية من ثبوت العصمة للنبي أو للإمام إعداد الجو الملائم وتعبئة النفوس للوثوق بقوله وقبول دعوته، وليكون ما يدعو إليه أكثر قبولا وأقرب استجابة من الدعوة التي لا تملك مثل هذا الجو، ولم تقترن بمثل هذه التعبئة.

ويمكن لنا أن نقيس ذلك على كثير من حياتنا اليوم ولنا أكثر من شاهد عليه.

إنه لا يمكن للشعب كل شعب بل كل فرد أن يصدق من يصدق من يدعي الاصلاح أو الوطنية، والذي يظهر الغيرة والتحرق على ذلك، وأنه متفان في مصلحة الأمة والوطن.

والشعب يعرفه جيدا أنه عاش ولا يزال في أحضان المستعمرين ويعمل لخدمة الاستعمار ومصالحه، وهو بالأمس كان يضرب الحركات الوطنية ويمالئ الظالمين المستبدين، ويبني صروح مجده على أنات الضعفاء والمظلومين ومن عرق الفقراء والمساكين.

إن هذه الدعوة من مثله لا تلاقي وقعا في النفوس أو تصديقا وتأييدا، وهذا على خلاف من كان له ماض كريم بالإخلاص والنزاهة والاستقامة والتضحية في سبيل الأمة والوطن، فإن دعوته - دون شك - تكون أكثر قبولا وأقرب تصديقا وتأييدا وإصغاءا.

وعلى وحي هذه الغاية كانت العصمة ثابتة للإمام كما هي ثابتة للرسول، من الكبائر والصغائر، قبل النبوة والإمامة وبعدها لاطرادها في جميع تلك الأحوال.

وهشام يجري في العصمة مجرى الإمامية من دون فرق، ويقرر على ذلك دليله على عصمة الإمام حين سأله عبد الله بن يزيد الأباضي قال له:

من أين زعمت أنه لا بد من أن يكون معصوما من جميع الذنوب؟ قال هشام: " إن لم يكن معصوما لم يؤمن أن يدخل فيما دخل فيه غيره من الذنوب، فيحتاج إلى من يقيم عليه الحد كما يقيمه على غيره، وإذا دخل في الذنوب لم يؤمن أن يكتم على جاره وحبيبه وقريبه وصديقه، وتصديق ذلك قول الله عز وجل: * (إني جاعلك للناس إماما، قال ومن ذريتي، قال لا ينال عهدي الظالمين) * (١).

ومما يلفت النظر أن استدلاله بالآية المذكورة على اشتراط العصمة في الإمام من أقدم ما وصلنا من أدلة متكلمي الشيعة في هذا الموضوع، وهي لفتة دقيقة تشف عن روح العمق العقلي، وعن مدى قوة الاستنباط، فالآية - كما تراها صريحة في اشتراط أن لا يكون الإمام ظالما مطلقا سواء أكان لنفسه أو لغيره باقتراف الجرائم أو عبادة غير الله.

وينبغي أن لا يفوتنا أن الظالم في الآية يطلق حقيقة على كل من اتصف بالظلم سواء أكان في زمن التخاطب أم في زمان

(١) علل الشرائع الباب ١٥٣.

سابق عليه. كما هو الرأي الصحيح عند المحققين من علماء الأصول في مسألة المشتق. وما هذا الحكم بغريب عن إسقاط الحقوق المدنية عن كل من حكم عليه بجناية ونحوها مدى عمره.

ولفتة ثانية في جواب هشام إشارته فيه إلى أمرين الأول: أو جاز عليه الخطأ لافتقر إلى إمام آخر يصده عنه ويقيم عليه حد الله وهكذا إلى ما لا نهاية الثاني: لو جاز أن يكون غير معصوم لم يؤمن منه الزيادة والنقصان في حكم الله والمحاباة المفضية إلى الفساد، وهو نقض للطف الذي وجبت به الإمامة.

ثم هو يصف العصمة ويفصلها فيما حكاه عنه ابن أبي عمير قال: " ما سمعت ولا استفدت من هشام بن الحكم في طول صحبتي إياه شيئا أحسن من هذا الكلام في صفة عصمة الإمام، فإني سألته يوما عن الإمام أهو معصوم؟ قال: نعم قلت له فما صفة العصمة فيه وبأي شئ تعرف؟ قال: إن جميع الذنوب لها أربعة أوجه لا خامس لها، الحرص والحسد والغضب والشهوة. فهذه منتفية عنه، لا يجوز أن يكون حريصا على هذه الدنيا وهي تحت خاتمه، لأنه خازن المسلمين فعلى ماذا يحرص؟: ولا يجوز أن يكون حسودا لأن الإنسان إنما يحسد من هو فوقه، وليس فوقه أحد فكيف يحسد من هو دونه، ولا يجوز أن يغضب لشئ من أمور الدنيا إلا أن يكون غضبه لله عز وجل، فإن الله عز وجل قد فرض عليه إقامة الحدود وأن لا تأخذه في الله لومة لائم، ولا رأفة في دنياه حتى يقيم حدود الله عز وجل. ولا يجوز أن يتبع الشهوات

ويؤثر الدنيا على الآخرة، لأن الله عز وجل حبب إليه الآخرة كما حبب إلينا الدنيا، فهو ينظر إلى الآخرة كما ننظر إلى الدنيا، فهل رأيت أحدا ترك وجها حسنا لوجه قبيح وطعاما طيبا لطعام مر وثوبا لينا لثوب خشن ونعمة باقية لدنيا زائلة " (١).

(٢) أن يكون أعلم الناس

يقرر هذا الشرط في جوابه لسؤال عبد الله بن يزيد الأباضي قال له: " من أين زعمت يا هشام أنه لا بد أن يكون الإمام أعلم الخلق؟

قال هشام: إن لم يكن عالما لم يؤمن أن تنقلب شرائعه وأحكامه، فيقطع من يجب عليه الحد، ويحد من يجب عليه القطع، وتصديق ذلك قول الله عز وجل:

* (أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي إلا أن يهدي فما لكم كيف تحكمون) * (٢)

ويعني بهذا أن الغرض من الإمام الذي هو لطف كما سبق أن يقرب العباد إلى الطاعة ويبعدهم عن العصيان، وهذا لا يتم إلا إذا كان الإمام عالما، أما مع فرض كونه جاهلا فيكون نقضا للغرض الذي من أجله وجب الإمام، والاستشهاد بالآية على الموضوع مما يعد جديدا من نوعه، لأن الجاهل لا يهدي إلى الحق لجهله به، بل هو بحاجة إلى من يهديه، والناقص لا

---

(١) البحار م ٧ ص ٣١٤ نقله عن المقال والعلل ومعاني الأخبار وأمالي الصدوق نقل ذلك في منهج المقال.

(٢) علل الشرائع الباب ١٥٣.

يكمل غيره بل هو بحاجة إلى من يكمله. وفاقد الشئ لا يعطيه. ويعتبر هشام في الإمام أن يكون كاملا في كل الصفات المحمودة حتى الصفات التي ليس لها صلة بناحية التشريع والتبليغ، فهو عنده لا بد أن يكون مثالا كاملا في كل الخصال الحميدة ككونه أشجع الناس وأسخى الناس. وهو يقرر ذلك في جواب سائله عبد الله بن الأباضي قال له:

" فمن أين زعمت أنه أشجع الخلق؟ قال: لأنه فيئهم الذي يرجعون إليه في الحرب، فإن هرب فقد باء بغضب من الله، ولا يجوز أن يبوء الإمام بغضب من الله، وذلك قوله تعالى: * (إذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار، ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير) *

قال له عبد الله بن يزيد من أين زعمت أنه لا بد أن يكون أسخى الخلق؟ قال: لأنه إلم يكن سخيا لم يصلح للإمامة لحاجة الناس إلى نواله وفضله، والقسمة بينهم بالسوية، وليجعل الحق في موضعه، لأنه إذا كان سخيا لم تتق نفسه إلى أخذ شئ من حق الناس والمسلمين، ولا يفضل نصيبه في القسمة على أحد من رعيته، وقد قلنا أنه معصوم، فإذا لم يكن أشجع الخلق وأعلم الخلق وأسخى الخلق لم يجز أن يكون إماما (١).

ثم هو يعتبر شروطا أخرى في الإمام، ويحدد تعينه على وجه

---

(١) علل الشرائع الباب ١٥٣.

يرتفع معه الابهام والغموض، فيجيب ضرار بن عمرو حين.
سأله عن ذلك فقال له:
" أما الأربعة التي في نعت نسبه أن يكون معروف القبيلة
معروف الجنس معروف النسب معروف البيت " (٢). ويعلل
هذا بأنه لو لم يكن كذلك لكان الإمام شائعا في كل بيت وقبيلة
وجنس ونسب، وأنه ليس أبرز من جنس العرب ولا من بيت
هاشم ولا من أهل البيت، ثم إن لم تكن إشارة إليه اشترك فيه
أهل هذا البيت، وادعت فيه فإذا وقعت الدعوة، وقع
الاختلاف والفساد بينهم، ولا يجوز إلا أن يكون من النبي (صلى الله عليه وسلم)
إشارة إلى رجل من أهل بيته دون غيره لئلا يختلف فيه أهل
هذا البيت أنه أفضلهم وأعلمهم وأصلحهم لهذا الأمر (١).
أما بعد فإن جميع ما سبق من آراء هشام يمثل كثيرا من آراء
الإمامية تمثيلا صريحا، كما إن كثيرا منها ليست عندهم بهذه
المثابة من الوضوح، وإن كان أكثرهم يسلك للموضوع سبيلا
آخر لا تختلف في نتيجتها عن مسلك هشام وطريقته.
(٦) الكرامات والأعلام
لهشام رأي في الكرامات يخالف فيه أكثر الشيعة، فهو يرى
أنه لا يجوز ظهور الأعلام والمعجزة على غير نبي (٢) ووافقه على
هذا بنو نوبخت من متكلمي الإمامية، والمعتزلة بأسرها سوى
ابن الأخشيد وأتباعه. وفريق آخر من الإمامية ذهبوا إلى

---

(١) نفس المصدر.
(٢) الفرق ص ٤٢ والمقالات ص ١٢٧.

جوازها على غير النبي، منهم المفيد وأكثر الإمامية وابن الأخشيد من المعتزلة، وأصحاب الحديث يقولون ذلك في الصالحين. وفريق ثالث من الإمامية يرون وجوب المعجز للإمام كما يوجبونه للنبي (١). ومع هذا فينسب إلى هشام أنه كان يجوز المشي على الماء لغير نبي (٢). وهذا بظاهره يفضي إلى مناقضة رأيه السابق في عدم جواز ظهور المعجز لغير نبي، ولعله اعتمد لهذا الرأي الثاني على قصة الخضر مع موسى عليه السلام حين مشى على الماء وهو غير نبي التي تعرضت لها بعض الأحاديث. وعلى أي حال فرأيه في هذا الموضوع لم يصلنا إلا من جانب الأشعري والبغدادي، وقد ذكراه في معرض القدح فيه بذكر رأيين له متناقضين ولم يصلنا عن رأيه فيه من جانب أحد من الإمامية.

---

(١) أنظر أوائل المقالات ص ٧٧ إلى ٨٠.

(٢) الفرق ص ٤٢ والمقالات ص ١٢٧.

مناظراته

وهذه المناظرات تعبر عن مدى قوة هشام الجدلية، وحضور بديهته، وتعبر كذلك عن لون التفكير الذي كان شائعا في ذلك العهد. ونحن إذ نذكر هذه المناظرات نذكرها بصبغتها التاريخية من دون تعليق، ليواجهها القارئ وهي في ألوانها الطبيعية وليفسح له فيها النظر بتجرد. وهي كما يلي:

(١) هشام مع عبد الله بن يزيد الأباضي

" أحب الرشيد أن يسمع كلام هشام بن الحكم مع الخوارج فأمر بإحضاره وإحضار عبد الله بن يزيد الأباضي، وجلس يسمع كلامهما ولا يرى القوم شخصه، وكان بالحضرة يحيى بن خالد، فقال يحيى لعبد الله بن يزيد: سل أبا محمد يعني هشاما عن شئ، فقال هشام: إنه لا مسألة للخوارج علينا، فقال عبد الله بن يزيد: وكيف ذلك؟ فقال هشام: لأنكم قوم قد اجتمعتم معنا على ولاية رجل وتعديله والاقرار بإمامته وفضله، ثم فارقتموه في عداوته والبراءة منه، فنحن على اجتماعنا شهادتكم لنا، وخلافكم علينا غير قادح في مذهبنا،

ودعواكم غير مقبولة علينا، إذا الاختلاف لا يقابل الاتفاق وشهادة الخصم لخصمه مقبولة، وشهادته عليه مردودة، فقال يحيى بن خالد: لقد قربت قطعه يا أبا محمد، ولكن جاره شيئا، فإن أمير المؤمنين أطال الله بقاه يحب ذلك. قال هشام: أنا أفعل، غير أن الكلام ربما انتهى إلى حد يغمض ويدق على الأفهام، فيعاند أحد الخصمين أو يشتبه عليه، فإن أحب الانصاف، فليجعل بيني وبينه واسطة عدلا، إن خرجت من الطريق ردني إليه، وإن جار في حكمه شهد عليه. فقال عبد الله بن يزيد، لقد دعا أبو محمد إلى الانصاف، فقال هشام: فمن يكون هذا الواسطة؟ وما يكون مذهبه؟ أيكون من أصحابي أو من أصحابك أو مخالفا للملة أو لنا جميعا؟؟.
فقال عبد الله بن يزيد: إختر من شئت، فقد رضيت به.
قال هشام: أما أنا فأرى أنه إن كان من أصحابي لم يؤمن عليه العصبية لي، وإن كان من أصحابك لم آمنه في الحكم علي، وإن كان مخالفا لنا جميعا لم يكن مأمونا علي ولا عليك. ولكن يكون رجلا من أصحابي ورجلا من أصحابك، ينظران فيما بيننا، ويحكمان علينا بموجب الحق ومحض الحكم بالعدل. فقال عبد الله بن يزيد: قد أنصفت يا أبا محمد، وكنت انتظر هذا منك.
فأقبل هشام على يحيى بن خالد فقال له: قد قطعته أيها الوزير، ودمرت على مذاهبه كلها بأهون سعي، ولم يبق معه شئ، واستغنيت عن مناظرته، قال: فحرك الرشيد الستر، فأصغى يحيى بن خالد فقال له هذا متكلم الشيعة، وافق الرجل موافقة لم تتضمن مناظرته، ثم ادعى عليه أنه قد قطعه

وأفسد عليه مذهبه، فمره أن يبين عن صحة ما ادعاه على الرجل، فقال يحيى بن خالد لهشام: إن أمير المؤمنين يأمرك أن تكشف عن صحة ما أدعيت على هذا الرجل، فقال هشام: إن هؤلاء القوم لم يزالوا معنا على ولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب حتى كان من أمر الحكمين ما كان فأكفروه بالتحكيم، وضللوه بذلك، وهم الذين اضطروه إليه. والآن قد حكم هذا الشيخ وهو عماد أصحابه، مختارا غير مضطر رجلين مختلفين في مذهبهما، أحدهما يكفره والآخر يعدله، فإن كان مصيبا في ذلك فأمير المؤمنين علي أولى بالصواب منه، وإن كان مخطئا كافرا فقد أراحنا من نفسه بشهادته بالكفر عليها، والنظر في كفره وإيمانه أولى من النظر في إكفاره عليا عليه السلام. فاستحسن ذلك الرشيد، وأمر بصلته وجائزته (١).

(٢) مع ضرار بن عمرو الضبي الغطفاني

وحدث المفيد قال: " دخل ضرار بن عمرو الضبي على يحيى بن خالد البرمكي، فقال له: يا أبا عمرو، هل لك في مناظرة رجل هو ركن الشيعة؟ فقال له: هلم من شئت، فبعث إلى هشام بن الحكم فأحضره، فقال له: يا أبا محمد، هذا ضرار. وهو من قد علمت في الكلام والخلاف لك، فكلمه في الإمامة. فقال: نعم. ثم أقبل على ضرار فقال: " يا أبا عمرو على ما تجب الولاية والبراءة؟ أعلى الظاهر أم على الباطن؟ قال ضرار: بل على الظاهر، فإن الباطن لا يدرك إلا

(١) الفصول المختارة للسيد الشريف المرتضى ج ١ ص ٢٥ - ٢٧ وبحار الأنوار م ٤ ص ١٥٩. ومناقب آل أبي طالب ج ١ ص ٢٣١.

بالوحي. قال هشام: صدقت، فأخبرني الآن، أي الرجلين
كان أذب عن وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بالسيف، وأقتل لأعداء الله بيديه، وأكثر آثارا في الجهاد؟؟
أعلي بن أبي طالب أم أبو بكر؟ قال ضرار: بل علي بن أبي
طالب، ولكن أبا بكر كان أشد يقينا. قال هشام: هذا هو
الباطن قد تركنا الكلام فيه، وقد اعترفت لعلي عليه السلام
بظاهر عمله من الولاية، وأنه يستحق بها من الولاية ما لم يجب
لأبي بكر قال ضرار: هذا هو الظاهر نعم. قال هشام:
أفليس إذا كان الباطن مع الظاهر فهو الفضل الذي لا يدفع.
قال ضرار: بلى. قال هشام: ألست تعلم أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)
قال لعلي: " أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي
بعدي ". قال ضرار: نعم. قال هشام: أفيجوز أن يقول
رسول الله هذا القول إلا وهو عنده في الباطن مؤمن. قال
ضرار: لا. قال هشام: فقد صح لعلي عليه السلام ظاهره
وباطنه.. " (١).

(٣): مع ضرار أيضا.

وسأله ضرار مرة فقال: " ألا دعا علي الناس عند وفاة النبي
إلى الائتمام به إن كان وصيا؟ قال: لم يكن واجبا عليه، لأنه
قد دعاهم إلى موالاته والائتمام به، النبي يوم الغدير ويوم
تبوك وغيرها، فلم يقبلوا منه. ولو كان ذلك جائزا لجاز على
آدم أن يدعو إبليس إلى السجود له بعد أن دعاه ربه إلى ذلك،

---

(١) الفصول المختارة ج ١ ص ٩ وانظر بحار الأنوار م ٤ ص ١٥٩.

ثم صبر كما صبرا أولو العزم من الرسل " (١).
(٤): مع عمرو بن عبيد.
قال هشام من حديث، وقد سأله الإمام الصادق عن صنعه مع عمرو بن عبيد وكيف سأله؟ قال هشام: " بلغني ما كان فيه عمرو بن عبيد وجلوسه في البصرة، وعظم علي، فخرجت إليه ودخلت البصرة يوم الجمعة، فأتيت مسجد البصرة. فإذا أنا بحلقة كبيرة وإذا أبا عمرو بن عبيد، عليه شملة سوداء، مؤتزر بها من صوف وشملة مرتد بها، والناس يسألونه: فاستفرجت الناس فأفرجوا لي. ثم قعدت في آخر القوم على ركبتي. ثم قلت: أيها العالم أنا رجل غريب، تأذن لي فأسألك عن مسألة؟ قال عمرو: نعم. قلت: ألك عين؟ قال عمرو: يا بني. أي شئ هذا من السؤال؟ قلت: هذا مسألتي. قال عمرو: يا بني سل، فإن مسألتك حمقى. قلت: أجبني فيها. قال عمرو: سل. قلت: ألك عين؟ قال عمرو: نعم قلت: فما ترى بها؟ قال عمرو: الألوان والأشخاص. قلت: ألك أنف؟ قال عمرو: نعم. قلت: ما تصنع به؟ قال عمرو: أشم به الرائحة. قلت: ألك فم؟ قال عمرو: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال عمرو: أتكلم به. قلت: ألك أذن؟ قال عمرو: نعم. قلت فما تصنع بها؟ قال عمرو: أسمع بها الأصوات. قلت: ألك يدان؟ قال عمرو: نعم. قلت: فما تصنع بهما؟ قال عمرو: أبطش بهما، وأعرف اللين من الخشن. قلت: أفلك رجلان؟ قال

---

(١) أنظر: مناقب آل أبي طالب ج ١ ص ٢٣٢.

عمرو: نعم. قلت: فما تصنع بهما؟ قال عمرو: انتقل بهما من مكان إلى مكان. قلت: أفلك قلب؟ قال عمرو: نعم. قلت فما تصنع به؟ قال عمرو: أميز به كلما ورد على هذه الجوارح. قلت: أفليس في هذه الجوارح غنى عن القلب؟ قال عمرو: لا. قلت: وكيف ذلك وهي صحيحة سليمة؟ قال عمرو: يا بني. إن الجوارح إذا شكت في شئ شمته أو رأته أو ذاقته فتؤديه إلى القلب، فيتيقن اليقين ويبطل الشك. قلت: فإنما قدم الله القلب لشك الجوارح. قال عمرو: نعم. قلت: فلا بد من القلب وإلا لم تستيقن الجوارح؟ قال عمرو: نعم. قلت: يا أبا مروان. إن الله لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماما، يصح لها الصحيح وينفي ما شكت به، ويترك هذا الخلق كلهم في حيرتهم وشكهم واختلافهم، لا يقيم لهم إماما يردون إليه شكهم وحيرتهم ويقيم لك إماما بجوارحك، ترد إليه حيرتك وشكك؟؟. فسكت عمرو ولم يقل في ذلك شيئا.

ثم التفت إلى هشام فقال: أنت هشام؟ قال هشام: لا. قال عمرو: بالله ألست هو؟ قال هشام: لا. قال عمرو: فمن أين أنت؟ قال هشام: رجل من أهل الكوفة. قال عمرو: فأنت إذن هو والله ثم ضمه إليه وأقعده في مجلسه، وما نطق حتى قام (١).

---

(١) عرض لهذا الحديث المرتضى في الأمالي ج ١ ص ٥٥ والمسعودي في المروج ج ٤ ص ١٠٥ نقله عن كتاب المجالس لأبي عيسى محمد بن هارون الوراق والتنقيح م ٣ ص ٢٩٧ والصدوق في العلل رواه بسند معتبر وفي كتاب كمال الدين ص ٢٠١ - ٢٠٣ و تجده أيضا في كتابه الأمالي ص ٥٢٨ - ٥٢٩ وأصول الكافي ج ١ ص ١٧٠ - ١٧١. وفي رجال الكشي ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٥) مع يحيى بن خالد البرمكي.
وحدث المفيد قال: ".. سأل يحيى بن خالد البرمكي
بحضرة الرشيد هشام بن الحكم فقال له: أخبرني يا هشام عن
الحق هل يكون في جهتين مختلفتين؟ قال هشام: لا. قال
يحيى: فأخبرني عن نفسين اختصما في حكم الدين، وتنازعا
واختلفا، هل يخلو من أن يكونا محقين أو مبطلين أو يكون
أحدهما مبطلا والآخر محقا؟؟ قال هشام: لا يخلوان من
ذلك، وليس يجوز أن يكونا محقين على ما قدمت من الجواب.
قال يحيى: فخبرني عن علي والعباس لما اختصما إلى أبي بكر في
الميراث، أيهما كان المحق من المبطل؟ إذا كنت لا تقول أنهما
كانا محقين ولا مبطلين. قال هشام: قال فنظرت فإذا أنني قلت
بأن عليا عليه السلام كان مبطلا كفرت وخرجت عن مذهبي،
وإن قلت أن العباس كان مبطلا ضرب الرشيد عنقي. ووردت
علي مسألة لم أكن سئلت عنها قبل ذلك، ولا أعددت لها
جوابا، فذكرت قول أبي عبد الله (الصادق) عليه السلام وهو
يقول لي يا هشام (لا تزال مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا
بلسانك). فعلمت أني لا أخذل، وعن لي الجواب فقلت له:
لم يكن من أحدهما خطأ، وكانا جميعا محقين، ولهذا نظير قد
نطق به القرآن في قصة داود عليه السلام، حيث يقول الله جل
اسمه * (وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب إلى قوله
خصمان بغى بعضنا على بعض) *. فأي الملكين كان مخطأ
وأيهما كان مصيبا؟ أم تقول أنهما كانا مخطئين، فجوابك في ذلك
جوابي بعينه. قال يحيى: لست أقول أن الملكين أخطآ، بل
أقول أنهما أصابا وذلك أنهما لم يختصما في الحقيقة، ولا اختلفا في

الحكم، وإنما أظهرا ذلك، لينبها داود عليه السلام على الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه. قال هشام: كذلك علي والعباس لم يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة، وإنما أظهرا الاختلاف والخصومة لينبها أبا بكر على غلطه ويوقفاه على خطيئته، ويدلاه على ظلمه لهما في الميراث، ولم يكونا في ريب من أمرهما، وإنما ذلك منهما على ما كان من الملكين. فلم يحر يحيى جوابا، واستحسن ذلك الرشيد (١).

(٦) هشام مع الشامي

وكان حضر متكلم شامي ليناظر الإمام الصادق وفي حضرته جمع من المتكلمين في قصة طويلة، وفيها قال الشامي لهشام يا غلام سلني في إمامة هذا يعني أبا عبد الله (ع) فغضب هشام حتى ارتعد، ثم قال له أخبرني يا هذا أربك أنظر لخلقه أم هم لأنفسهم؟ فقال الشامي بل ربي أنظر لخلقه، قال ففعل بنظره لهم في دينهم ماذا؟ قال كلفهم وأقام لهم حجة ودليلا على ما كلفهم وأزاح في ذلك عللهم. فقال هشام فما هذا الدليل الذي نصبه لهم قال الشامي هو رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال له هشام فبعد رسول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من؟ قال الكتاب والسنة؟ قال له هشام فهل ينفعنا اليوم الكتاب والسنة فيما اختلفنا فيه حتى رفع عنا الاختلاف ومكننا من الاتفاق؟ قال الشامي. نعم قال له هشام فلم اختلفنا نحن وأنت؟ جئتنا من الشام تخالفنا،

---

(١) الفصول المختارة ج ١ ص ٢٤ - ٢٥ وقارن ما نقله في ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٦٢ - ٢٦٩ فإنه اختصر هذه المناظرة وانظر بحار الأنوار م ٤ ص ١٥٩. وعيون الأخبار لابن قتيبة ج ٥ ص ١٥٠ والعقد الفريد ج ١ ص ٢٧٠.

وتزعم أن الرأي طريق الدين؟ وأنت تقر بأن الرأي لا يجتمع على القول الواحد للمختلفين، فسكت الشامي كالمفكر. فقال له أبو عبد الله ما لك لا تتكلم قال إن قلت إنا ما اختلفنا كابرت، وإن قلت أن الكتاب والسنة يرفعان عنا الاختلاف أبطلت، لأنهما يحتملان الوجوب، لكن لي عليه مثل ذلك فقال له أبو عبد الله سله تجده مليئا، فقال الشامي لهشام من أنظر للخلق ربهم أو أنفسهم فقال هشام: بل ربهم أنظر لهم فقال الشامي فهل أقام لهم من يجمع كلمتهم ويرفع اختلافهم ويبين لهم حقهم من باطلهم؟ قال هشام نعم قال الشامي من هو قال هشام أما في ابتداء الشريعة فرسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأما بعد النبي (صلى الله عليه وسلم) فغيره. قال الشامي ومن هو غير النبي القائم مقامه في حجته؟ قال هشام في وقتنا هذا أم قبله؟ قال الشامي بل في وقتنا هذا، قال هشام هذا الجالس يعني أبا عبد الله (ع) الذي تشد إليه الرحال ويخبرنا بأخبار السماء وراثة عن أب عن جد. قال الشامي وكيف لي بعلم ذلك، قال هشام سله عما بدا لك قال الشامي قطعت عذري فعلي السؤال. فقال له أبو عبد الله (ع) أن أكفيك المسألة يا شامي أخبرك عن مسيرك وسفرك خرجت يوم كذا وكان طريقك كذا ومررت على كذا، ومر بك كذا، فأقبل الشامي كلما وصف له شيئا من أمره يقول صدقت والله. ثم قال له الشامي أسلمت لله الساعة فقال له أبو عبد الله (ع) بل آمنت بالله الساعة إن الإسلام قبل الإيمان وعليه يتوارثون ويتناكحون والإيمان عليه يثابون قال الشامي صدقت (١).

---

(١) الارشاد ص ٢٥٥ - ٢٥٧ والبحار م ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٧) مع النظام
" قال.. النظام لهشام بن الحكم: أن أهل الجنة لا يبقون في الجنة بقاء الأبد، فيكون بقاؤهم كبقاء الله. ومحال أن يبقوا كذلك. قال هشام: أهل الجنة يبقون بمبق لهم، والله يبقى بلا مبق. قال النظام: محال أن يبقوا إلى الأبد. قال هشام: إلى م يصيرون؟ قال النظام: يدركهم الخمود. قال هشام: فبلغك أن في الجنة ما تشتهي الأنفس؟ قال النظام نعم. قال هشام: فإذا اشتهوا وسألوا ربهم البقاء الأبد. قال النظام إن الله لا يلهمهم. قال هشام: فلو أن رجلا من أهل الجنة نظر إلى ثمرة على شجرة فمد يده ليأخذها، فتدلت إليه الشجرة والثمرة ثم حانت منه لفتة فنظر إلى ثمرة أخرى منها، فمد يده إليها ليأخذها فأدركه الخمود ويداه معلقتان بشجرتين فارتفعت الأشجار وبقي هو مصلوبا. أفبلغك أن في الجنة مصلوبا؟.
قال النظام: هذا محال قال هشام: فالذي أتيت به امحل منه أن يكون قوم خلقوا وأدخلوا الجنة أن يموتوا فيها يا جاهل (١).
(٨) هشام مع ضرار الضبي أيضا
سأل هشام ضرارا فقال له:
".. أتقول إن الله عدل لا يجور؟ قال نعم هو عدل لا يجور تبارك وتعالى. قال فلو كلف الله المقعد المشي إلى المساجد والجهاد في سبيل الله، وكلف الأعمى قراءة المصاحف

---

(١) معرفة أخبار الرجال لأبي عمرو الكشي في ترجمة هشام ما بين ص ٢٣٤ - والتنقيح م ٣ ص ٢٩٧.

والكتب، أتراه كان عادلا أم جائرا؟ قال ضرار: ما كان الله
ليفعل ذلك، قال هشام: قد علمنا أن الله لا يفعل ذلك،
ولكن على سبيل الجدل والخصومة أن لو فعل ذلك، أليس كان
في فعله جائرا؟ وكلفه تكليفا لا يكون له السبيل إلى إقامته أو
أدائه؟ قال: لو فعل ذلك لكان جائرا. قال: فأخبرني عن
الله عز وجل هل كلف العباد دينا واحدا لا اختلاف فيه لا
يقبل منهم إلا أن يأتوا به كما كلفهم؟ قال: بلى. قال فجعل
لهم دليلا على وجود ذلك الدين أو كلفهم ما لا دليل على
وجوده، فيكون بمنزلة من كلف الأعمى قراءة الكتب والمقعد
المشي إلى المساجد والجهاد؟ قال فسكت ضرار ساعة. ثم قال
لا بد من دليل وليس بصاحبك (ويعني به علي بن أبي طالب)
فضحك هشام وقال: لا خلاف بيني وبينك إلا في التسمية،
قال ضرار: فإني أرجع إليك في هذا القول قال: هات قال
ضرار: كيف تعقد الإمامة؟ قال هشام: كما عقد الله النبوة،
قال: فإذا هو نبي، قال هشام: لا، لأن النبوة يعقدها أهل
السماء، والإمامة يعقدها أهل الأرض، فعقد النبوة بالملائكة،
وعقد الإمامة بالنبي، والعقدان جميعا بإذن الله عز وجل، قال
فما الدليل على ذلك؟ قال هشام: الاضطرار في هذا، قال
ضرار: وكيف ذلك؟ قال هشام: لا يخلو الكلام في هذا من
أحد ثلاثة وجوه، إما أن يكون الله عز وجل رفع التكليف عن
الخلق بعد الرسول (صلى الله عليه وسلم) فلم يكلفهم، ولم يأمرهم ولم ينههم،
وصاروا بمنزلة السباع والبهائم التي لا تكليف عليها، أفتقول
هذا يا ضرار؟ قال لا أقول هذا، قال هشام: فالوجه الثاني

ينبغي أن يكون الناس المكلفون قد استحالوا بعد الرسول علماء في مثل حد الرسول في العلم حتى لا يحتاج أحد إلى أحد، فيكونوا كلهم قد استغنوا بأنفسهم وأصابوا الحق الذي لا اختلاف فيه، أفتقول هذا يا ضرار؟ قال لا أقول هذا ولكنهم يحتاجون إلى غيرهم، قال: فيبقى الوجه الثالث، لأنه لا بد لهم من علم يقيمه الرسول لهم لا يسهو ولا يغلط ولا يحيف، معصوم من الذنوب مبرأ من الخطايا، يحتاج إليه ولا يحتاج إلي أحد " (١).

(٩) هشام مع الجاثليق:

فقال هشام: بينما أنا على دكاني على باب الكرخ جالس، وعندي قوم يقرون علي القرآن، فإذا أنا بفوج النصارى، معه ما بين القسيسين إلى غيرهم نحو من مائة رجل، عليهم السواد والبرانس والجاثليق الأكبر فيهم بريهة حتى نزلوا حول دكاني وجعل لبريهة كرسي يجلس عليه فقامت الأساقفة والرهابنة على عصيهم، وعلى رؤسهم برانسهم، فقال بريهة ما بقي من المسلمين أحد ممن يذكر بالعلم بالكلام إلا وقد ناظرته في النصرانية فما عندهم شئ، وقد جئت أناظرك في الإسلام، قال فضحك هشام فقال يا بريهة إن كنت تريد مني آيات كآيات المسيح فليس أنا بالمسيح ولا مثله ولا أدانيه، ذاك روح طيبة خميصة مرتفعة، آياته ظاهرة، وعلاماته قائمة، قال بريهة فأعجبني الكلام والوصف. قال هشام إن أردت الحجاج فههنا قال بريهة نعم فإني أسألك ما نسبة نبيكم هذا من المسيح نسبة

---

(١) بحار الأنوار م ١١ ص ٢٩١ - ٢٩٢ وقد اختصرنا بعض الشئ منه.

الأبدان، قال هشام ابن عم جده لأنه من ولد إسحاق ومحمد من ولد إسماعيل قال بريهة! وكيف تنسبه إلى أبيه قال هشام إن أردت نسبه عندكم أخبرتك، وإن أردت نسبه عندنا أخبرتك، قال بريهة نريد نسبه عندنا وظننت أنه إذا نسبته بنسبتنا أغلبه قلت ما نسبه بالنسبة التي تنسبه بها، قال هشام نعم إنه قديم من قديم، فأيهما الأب وأيهما الابن، قال بريهة الذي نزل إلى الأرض الابن. قال هشام الذي نزل إلى الأرض الأب قال بريهة الابن رسول الأب، قال هشام إن الأب أحكم من الابن لأن الخلق خلق الأب. قال بريهة إن الخلق خلق الأب وخلق الابن، قال هشام ما منعهما أن ينزلا جميعا كما خلقا إذا اشتركا؟ قال بريهة كيف يشتركان وهما شئ واحد إنما يفترقان بالاسم، قال هشام إنما يجتمعان بالاسم، قال بريهة جهل هذا الكلام، قال هشام عرف هذا الكلام، قال بريهة إن الابن متصل بالأب، قال هشام إن الابن منفصل من الأب. قال بريهة هذا خلاف ما يعقله الناس، قال هشام إن كان ما يعقله الناس شاهدا لنا وعليك فقد غلبتك، لأن الأب كان ولم يكن الابن، فتقول هكذا يا بريهة؟ قال لا ما أقول هكذا. قال فلم استشهدت قوما لا تقبل شهادتهم لنفسك؟ قال بريهة إن الأب اسم والابن اسم يقدر به القديم قال هشام الاسمان قديمان كقدم الأب والابن؟ قال بريهة لا ولكن الأسماء محدثة، قال فقد جعلت الأب ابنا والابن أبا، فإن كان الابن أحدث هذه الأسماء دون الأب فهو الأب وإن كان الأب أحدث هذه الأسماء دون الابن فهو الأب، وليس ههنا ابن. قال بريهة إن الابن اسم للروح حين نزلت إلى الأرض. قال هشام فحين لم

ينزل إلى الأرض فاسمها ما هو؟ قال بريهة فاسمها ابن نزلت أو لم تنزل، قال هشام فقبل النزول هذه الروح اسمها كلها واحدة واسمها اثنان، قال بريهة هي كلها واحدة روح واحدة قال قد رضيت أن تجعل بعضها ابنا وبعضها أبا قال بريهة لا لأن اسم الأب واسم الابن واحد. قال هشام فالابن أبو الأب والأب، أبو الابن فالأب والابن واحد. قالت الأساقفة بلسانها لبريهة ما مر بك مثل ذا قط، فقم. فتحير بريهة وذهب ليقوم، فتعلق به هشام قال ما يمنعك من الإسلام أفي قلبك حزازة فقلها، وإلا سألتك عن النصرانية مسألة واحدة تبيت عليها ليلتك هذه، فتصبح وليس لك همة غيري، قالت الأساقفة لا ترد هذه المسألة لعلها تشكك. قال بريهة قلها يا أبا الحكم، قال بريهة قلها يا أبا الحكم، قال هشام أفرأيتك الابن يعلم ما عند الأب قال نعم قال أفرأيتك تخبر عن الابن أيقدر على كل ما يقدر عليه الأب قال نعم، قال أفرأيتك عن الأب أيقدر على كل ما يقدر عليه الابن؟ قال نعم قال فكيف يكون واحد منهما ابن صاحبه وهما متساويان؟ وكيف يظلم كل واحد منهما صاحبه؟ قال بريهة ليس منهما ظلم قال هشام من الحق بينهما أن يكون الابن أبا الأب، والأب أبو الابن بت عليها يا بريهة (١).

(١٠) مع بنان الحروري

قال بنان - وهو في مجلس يحيى بن خالد -: أنا أسألك يا هشام، أخبرني عن أصحاب علي يوم الحكمين، كانوا مؤمنين

---

(١) توحيد الصدوق ٢٧٩ - ٢٨٢.

أم كافرين؟ قال هشام: كانوا ثلاثة أصناف: صنف مؤمنون، وصنف مشركون، وصنف ضالون. فأما المؤمنون فمن قال مثل قولي: إن عليا (ع) إمام من عند الله عز وجل، ومعاوية لا يصلح لها، فآمنوا بما قال الله عز وجل في علي (ع) وأقروا به. وأما المشركون فقوم قالوا: علي إمام، ومعاوية يصلح لها، فأشركوا إذ أدخلوا معاوية مع علي (ع). وأما الضالون فقوم خرجوا عن الحمية والعصبية للقبائل والعشائر فلم يعرفوا شيئا من هذا، وهم جهال. قال: فأصحاب معاوية ما كانوا؟ قال: كانوا ثلاثة أصناف: صنف كافرون، وصنف مشركون، وصنف ضالون. أما الكافرون فالذين قالوا: إن معاوية إمام، وعلي لا يصلح لها، فكفروا من جهتين، إذ جحدوا إماما من الله عز وجل، ونصبوا إماما ليس من الله. وأما المشركون فقوم قالوا: معاوية إمام، وعلي يصلح لها، فأشركوا معاوية مع علي عليه السلام. وأما الضالون فعلى سبيل أولئك، خرجوا بالحمية والعصبية للقبائل والعشائر، فانقطع بنان عند ذلك (١).

(١١) مع الموبذ (٢)

" دخل الموبذ على هشام بن الحكم فقال له: يا هشام، حول الدنيا شئ؟ قال: لا. قال: فإن خرجت يدي فثم شئ يردها؟ قال هشام: ليس ثم شئ يردك، ولا شئ تخرج يدك فيه. قال: فكيف أعرف هذا؟ قال له: يا موبذ: أنا وأنت على طرف الدنيا، فقلت لك: يا موبذ، إني لا أرى

(١) أمالي الصدوق ص ٣٤٩ مجلس (٣٤).
(٢) هو فقيه الفرس وحاكم المجوس.

شيئا، فقلت لي: ولم لا ترى؟ فقلت لك: ليس ههنا ظلام يمنعني. قلت لي أنت: يا هشام إني لا أرى شيئا. فقلت لك: ولم لا ترى؟ قلت: ليس ضياء أنظر به، فهل تكافأت الملتان في التناقض؟ قال نعم. قال: فإذا تكافأتا في التناقض لم تتكافآ في الإبطال أن ليس شئ. فأشار الموبذ بيده أن أصبت " (١).

ودخل عليه الموبذ يوما آخر فقال: هما في القوة سواء؟ قال: نعم. قال فجوهرهما واحد؟ قال الموبذ لنفسه - ومن حضر معه -: إن قلت: أن جوهرهما واحد عادا في نعت واحد، وإن قلت: مختلف اختلفا أيضا في الهمم والإرادات ولم يتفقا في الخلق، فإن أراد هذا قصيرا أراد هذا طويلا. قال هشام: فكيف لا تسلم؟ قال: هيهات (٢).

(١٢) مع النظام في الروح والادراك

سأل النظام هشاما فقال: لم زعمت أن الروح إذا أبطل استعمالها للجسد رجعت ففعلت في نفسها إدراك الأشخاص والأشكال بالقوة الروحية؟ قال هشام: لأنها ليست بجسم فيدخلها التضاد الذي أحدهما مزيل للادراك وهو السكون. قال النظام: فإذا لم يكن جسما ولم يدخلها التضاد على قولك، فما الذي يوجب لها ما ليس بحضرتها؟ قال هشام: قوة الانبساط وارتفاعها على السترات، وأنها لم تدرك الأشياء توهما وتقديرا على الانفراد إذا كانت إنما تدركها ملامسة وحسا على

---

(١) أنظر: عيون الأخبار لابن قتيبة ج ٥ ص ١٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

الاجتماع. قال النظام: فإن كان يوجب إنه، وإن وصفته
إدراك فما حاجته إلى الحاسة للإدراك؟ قال هشام: ليجمع
إدراك المائية والصفة في الوهم والتقدير وفي الشاهدة والعيان.
قال النظام: وما حاجته إلى هذا، وإنما يطلب الادراك الذي
قد وجده بلا حاسة؟ قال هشام: ليعلم ما هيئته في الاعلان
بالصفة، والهيئة لما علمها في الضمير توهما وتقديرا. قال
النظام: وهل يزيده بماهيته علما بما في الضمير؟ قال هشام:
نعم، يزيده لأن الادراك بالحواس أولا وبالتوهم ثانيا، وذلك
أن من لم ير طولا قط لا يتوهمه حتى يتصور في ضميره، فإذا رآه
ثم فقده كان مصورا في الضمير قائما لإدراك الروح، إذا ترك
استعمال الحاسة " (١).

(١٣) مع بعض المتكلمين في مجلس الرشيد

قال هارون الرشيد لجعفر بن يحيى البرمكي: " إني أحب
أن أسمع كلام المتكلمين من حيث لا يعلمون بمكاني، فأمر
جعفر المتكلمين فأحضروا داره، وصار هارون الرشيد، فجلس
في مجلس يسمع كلامهم، وأرخى بينه وبين المتكلمين سترا.
فاجتمع المتكلمون وغض المجلس بأهله ينتظرون هشام بن
الحكم، فدخل عليهم هشام وعليه قميص إلى الركبة وسراويل
إلى نصف الساق، فسلم على الجميع ولم يخص جعفر بشئ.
فقال له رجل من القوم: لم فضلت عليا على أبي بكر؟ والله
يقول: * (ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن

---

(١) أنظر: البدء والتاريخ ج ٢ ص ١٢٣ - ١٢٤ من طبعة بارلي سنة ١٨٩٩
وهو لطاهر بن المطهر المقدسي.

إن الله معنا) *. فقال هشام: فأخبرني عن حزنه في ذلك
الوقت، أكان لله رضى أم غير رضى؟ فسكت. فقال هشام:
إن زعمت أنه كان لله رضى فلم نهاه رسول الله (صلى الله عليه وسلم)؟ فقال
" لا تحزن " أنهاه عن طاعة الله ورضاه؟ وإن زعمت أنه كان
لله غير رضى، فلم تفتخر بشئ كان لله غير رضى؟ وقد
علمت ما قد قال الله تبارك وتعالى حين قال: * (فأنزل سكينة
على رسوله وعلى المؤمنين) *. ولكنكم قلتم وقلنا وقالت العامة
الجنة استأنست إلى أربعة نفر: إلى علي بن أبي طالب، والمقداد
بن الأسود، وعمار بن ياسر، وأبي ذر الغفاري، فأرى صاحبنا
قد دخل مع هؤلاء في هذه الفضيلة، وتخلف عنها صاحبكم،
ففضلنا صاحبنا على صاحبكم بهذه الفضيلة. وقلتم وقلنا
وقالت العامة. إن الذابين عن الإسلام أربعة نفر: علي بن
أبي طالب، والزبير بن العوام، وأبو دجانة الأنصاري، وسلمان
الفارسي، فأرى صاحبنا قد دخل مع هؤلاء في هذه الفضيلة
وتخلف عنها صاحبكم، ففضلنا صاحبنا على صاحبكم بهذه
الفضيلة. وقلتم وقلنا وقالت العامة: إن القراء أربعة نفر:
علي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب،
وزيد بن ثابت، فأرى صاحبنا قد دخل مع هؤلاء في هذه
الفضيلة وتخلف عنها صاحبكم، ففضلنا صاحبنا على صاحبكم
بهذه الفضيلة. وقلتم وقلنا وقالت العامة: إن المطهرين من
السماء أربعة نفر: علي بن أبي طالب، وفاطمة، والحسن،
والحسين. فأرى صاحبنا قد دخل مع هؤلاء في هذه الفضيلة،
وتخلف عنها صاحبكم، ففضلنا صاحبنا على صاحبكم بهذه
الفضيلة. وقلتم وقلنا وقالت العامة: إن الأبرار أربعة نفر:

علي بن أبي طالب وفاطمة والحسن والحسين. فأرى صاحبنا قد دخل مع هؤلاء في هذه الفضيلة، وتخلف عنها صاحبكم، ففضلنا صاحبنا على صاحبكم بهذه الفضيلة. وقلتم وقلنا وقالت العامة: إن الشهداء أربعة نفر: علي بن أبي طالب، وجعفر وحمزة بن عبد المطلب، وعبيدة بن الحارث بن عبد المطلب، فأرى صاحبنا قد دخل مع هؤلاء في هذه الفضيلة، وتخلف عنها صاحبكم، ففضلنا صاحبنا على صاحبكم بهذه الفضيلة. فحرك هارون الرشيد الستر، وأمر جعفر الناس بالخروج، فخرجوا مرعوبين، وخرج هارون إلى المجلس فقال: من هذا ابن الفاعلة، فوالله لقد هممت بقتله وإحراقه بالنار " (١).

* * *

أما بعد فقد عرفت أن هشاما كان أحد أعلام الفكر والمعرفة في عهده، الذين دفعوا قافلة المعرفة الإسلامية إلى الإمام، وأن تأثيره بين المتكلمين ظل طويلا من بعده، وقد بقي جماعة يناظرون على مبادئه حتى عصور متأخرة، مثل أبي عيسى محمد بن هارون الوراق وأحمد بن الحسين الراوندي وغيرهما. وقد وضع هذا الأخير كتابه (فضيحة المعتزلة) وهاجم فيه الآراء الاعتزالية ورجالها مهاجمة شديدة، متكئا في كثير منها على آراء هشام، كما يظهر تأثره أيضا بآراء هشام في كتابه الذي وضعه في حدوث العلم. ونجد أثر ذلك في دفاع المعتزلة أنفسهم الذين عنوا بردها ونقضها، ومنهم بشر بن المعتمر من أفضل علماء المعتزلة كما يقول الشهرستاني، فقد وضع كتابا في الرد على هشام بن الحكم (١).

---

(١) أنظر: الاختصاص للشيخ المفيد ص ٩٦ - ٩٨.

كما عني جماعة من العلماء بتسجيل ما كان يتكلم به هشام في مجالس المناظرة، أو نقده، فوضعوا في ذلك بعض مؤلفاتهم، ومن ذلك:

كتاب مجالس هشام بن الحكم، لإسحاق بن محمد بن أبان بن مرار النخعي (١). الملقب بالأحمر المتوفى سنة ٢٨٦ ه.

كتاب ما بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم، لعبد الله بن جعفر بن الحسن بن مالك بن جامع الحميري الوارد إلى مدينة (قم) سنة مائتين وتسعين ونيف، وهو صاحب كتاب (قرب الإسناد) عن الإمام الرضا (ع) (٢).

كتاب مثالب هشام ويونس، لسعد بن عبد الله الأشعري المتوفى سنة ٢٩٩ / ٣٠١ (٣).

كتاب مجالس هشام بن الحكم، لعلي بن إسماعيل بن ميثم (٤).

رسالة في معنى هشام ويونس، لعلي بن إبراهيم بن هاشم القمي.

كتاب الرد على علي بن إبراهيم بن هاشم في معنى هشام ويونس، لسعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري المتوفى سنة ٢٩٩ ه.

أنظر: رجال النجاشي ص ٧٥.

(٢) المصدر ص ١٦٢.

(٣) المصدر ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٤) المصدر ص ١٩٠.

كتاب المجالس لأبي عيسى الوراق محمد بن هارون المتوفى سنة ٢٤٧ ه وله من العمر أربعون سنة (١).

والظاهر أن كتاب المجالس هذا هو في مجالس هشام بن الحكم.

وكما كان هشام في حياته ينبوعا ثرا يهب ويعطي النور والخير، كذلك كان بعد موته، فقد أبت عليه طبيعته الخيرة أن يصاب أحد بسببه بسوء بعد موته فقد حدثوا: أن الرشيد كان استمع إلى كلامه في الإمامة في حشد من المتكلمين، وهو لا يعلم بذلك، فلما أنهى هشام حديثه، عض الرشيد على شفتيه وقال: مثل هذا حي، ويبقى ملكي ساعة واحدة، فوالله للسان هذا أبلغ في قلوب الناس من مائة ألف سيف.. وأنذر هشام بذلك، فقام يريهم أنه يبول أو يقضي حاجته، فلبس نعليه وانسل ومر ببنيه، وأمرهم بالتواري، ومر من فوره نحو الكوفة، ونزل على بشير النبال (وهو من جملة أصحاب الإمام الصادق ومن حملة الحديث) فأخبره الخبر، ثم اعتل علة شديدة.. فلما حضر الموت قال لبشير إذا فرغت من جهازي فاحملني في جوف الليل وضعني بالكناسة واكتب رقعة، وقل هذا هشام بن الحكم الذي طلبه أمير المؤمنين، مات حتف أنفه، وكان الرشيد قد بعث إلى إخوانه وأصحابه فأخذ الخلق به، فلما أصبح أهل الكوفة رأوه، وحضر القاضي وصاحب المعونة والعامل والمعدلون بالكوفة، وكتب إلى الرشيد بذلك، فقال الحمد لله الذي كفانا أمره وخلى عمن كان أخذ به " (٢).

---

(١) أنظر: مروج الذهب ج ٤ ص ١٠٥.

(٢) أنظر بحار الأنوار م ١١ ص ١٩٣.

إنه يفكر وهو في غمرة الموت بأولئك الذي حبسوا من أجله
من إخوانه وأصحابه، و يهتدي إلى الطريقة التي أوصى بها إلى
بشير، وتمكن بها من إخراجهم من السجن. وكان ما أراد،
وذلك منه آية الخير الذي يعمر قلبه وروحه الكبيرة الحية بالمثل
الإنسانية الكريمة.

وصية الإمام موسى بن جعفر لهشام

ومن الخير أن نذكر في ختام هذا الكتاب شيئا من وصية
الإمام الكاظم موسى بن جعفر (ع) لهشام بن الحكم، وصفته
للعقل، وهو ما ينسجم مع اتجاه هشام الفكري، وهي وصية
طويلة جدا تكون رسالة مستقلة، نقتطف منها ما يلي:

"... يا هشام بن الحكم: إن الله عز وجل، أكمل
للناس الحجج بالعقول، وأفضى إليهم بالبيان، ودلهم على
ربوبيته بالإدلاء، فقال: * (وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو
الرحمن الرحيم) *. * (إن في خلق السماوات والأرض
واختلاف الليل والنهار) * إلى قوله * (لآيات لقوم يعقلون) *.
يا هشام: قد جعل الله عز وجل ذلك دليلا على معرفته بأن لهم
مدبرا، فقال: * (وسخر لكم الليل والنهار، والشمس والقمر
والنجوم مسخرات بأمره، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) *،
وقال: * (حم. والكتاب المبين، إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم
تعقلون) *. وقال: * (ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا
وينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض بعد موتها، إن في
ذلك لآيات لقوم يعقلون) *.

... يا هشام: ثم بين أن العقل مع العلم فقال:
* (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون) *.. ثم ذم الكثرة فقال: * (وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله) * وقال: * (ولكن أكثرهم لا يعلمون) *.
* (وأكثرهم لا يشعرون) *. يا هشام: ثم مدح القلة فقال:
* (وقليل من عبادي الشكور) * وقال: * (وقليل ما هم) *.
وقال: * (وما آمن معه إلا قليل) *. يا هشام: ثم ذكر أولي الألباب بأحسن الذكر، وحلاهم بأحسن الحلية فقال: * (يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولوا الألباب) * يا هشام: إن الله يقول: * (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب) * يعني العقل وقال: * (ولقد آتينا لقمان الحكمة) * قال الفهم والعقل... يا هشام: لكل شئ دليل، ودليل العاقل التفكر، ودليل التفكر الصمت، ولكل شئ مطية، ومطية العاقل التواضع، وكفى بك جهلا أن تركب ما نهيت عنه.
يا هشام: لو كان في يدك جوزة، وقال الناس: لؤلؤة، ما كان ينفعك وأنت تعلم أنها جوزة، ولو كان في يدك لؤلؤة، وقال الناس: إنها جوزة، ما ضرك، وأنت تعلم أنها لؤلؤة.
يا هشام: ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة لله، وأعلم بأمر الله أحسنهم عقلا، وأعقلهم أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة..
يا هشام: إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة،

وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول.
يا هشام: إن العاقل، الذي لا يشغل الحلال شكره، ولا يغلب الحرام صبره.
يا هشام: من سلط ثلاثا على ثلاث فكأنما أعان هواه على هدم عقله: من أظلم نور فكره بطول أمله، ومحا طرائف حكمته بفضول كلامه، وأطفأ عبرته بشهوات نفسه. فكأنما أعان هواه على هدم عقله، ومن هدم عقله أفسد عليه دينه ودنياه.
يا هشام: كيف يزكو عند الله عملك وأنت قد شغلت عقلك عن أمر ربك، وأطعت هواك على غلبة عقلك..
يا هشام: قليل العمل من العاقل مقبول مضاعف، وكثير العمل من أهل الهوى والجهل مردود.
يا هشام: إن العاقل رضي بالدون من الدنيا مع الحكمة، ولم يرضى بالدون من الحكمة مع الدنيا، فلذلك ربحت تجارتهم..
يا هشام: لا تمنحوا الجهال الحكمة فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم.
يا هشام: كما تركوا لكم الحكمة فاتركوا لهم الدنيا..
يا هشام: إن العاقل لا يحدث من يخاف تكذيبه، ولا يسأل من يخاف منعه، ولا يعد ما لا يقدر عليه، ولا يرجو ما يعنف برجائه، ولا يتقدم على ما يخاف العجز عنه..

يا هشام: إن العاقل لا يكذب وإن كان فيه هواه..
يا هشام: أفضل ما يتقرب به العبد إلى الله بعد المعرفة، الصلاة، وبر الوالدين، وترك الحسد، والعجب، والفخر..
يا هشام: إن كل الناس يبصر النجوم، ولكن لا يهتدي بها إلا من يعرف مجاريها ومنازلها، وكذلك أنتم، تدرسون الحكمة، ولكن لا يهتدي بها منكم إلا من عمل بها..
يا هشام: تعلم من العلم ما جهلت، وعلم الجاهل مما علمت. عظم العالم لعلمه ودع منازعته، وصغر الجاهل لجهله، ولا تطرده، ولكن قربه وعلمه..
يا هشام: مثل الدنيا مثل ماء البحر، كلما شرب منه العطشان ازداد عطشا حتى يقتله.
يا هشام: إياك والكبر، فإنه لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من كبر، الكبر رداء الله، فمن نازعه رداءه أكبه الله في النار على وجهه...
يا هشام: إن الزرع ينبت في السهل ولا ينبت في الصفا، فكذلك الحكمة، تعمر في قلوب المتواضع، ولا تعمر في قلب المتكبر الجبار، لأن الله جعل التواضع آلة العقل، وجعل التكبر من آلة الجهل..
يا هشام: لا خير في العيش إلا لرجلين: لمستمع واع، وعالم ناطق..
يا هشام: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): إذا رأيتم المؤمن صموتا

فأدنوا منه، فإنه يلقي الحكمة، والمؤمن قليل الكلام، كثير العمل، والمنافق كثير الكلام قليل العمل..

يا هشام: من أحب الدنيا ذهب خوف الآخرة من قلبه، وما أوتي عبد علما فازداد للدنيا حبا، إلا ازداد من الله بعدا، وازداد الله عليه غضبا.

يا هشام: إياك والطمع، وعليك باليأس مما في أيدي الناس، وأمت الطمع من المخلوقين، فإن الطمع مفتاح الذل، واختلاس العقل، واختلاق المروءات، و تدنيس العرض، والذهاب بالعلم. وعليك بالاعتصام بربك، والتوكل عليه، وجاهد نفسك لتردها عن هواها، فإنه واجب عليك كجهاد عدوك..

يا هشام: من أكرمه الله بثلاث فقد لطف له: عقل يكفيه مؤونة هواه، وعلم يكفيه مؤونة جهله، وغنى يكفيه مخافة الفقر.. " (١).

---

(١) أنظر تحف العقول ص ٢٨٦ - ٢٩٩ للحسن بن شعبة الحلبي من علماء القرن الرابع الهجري.